HEIDEGGER

# Ontologia Ermeneutica della effettività

MICROMEGAS

G
U

Guida, 1992
ISBN: 978-8878351066

# Introduzione

## 1. Il titolo «Ontologia»

Come annotazione per il primo annuncio dell'effettività. La denominazione più prossima: Ontologia.

«*Ontologia*» significa dottrina dell'essere. Se il termine viene inteso solamente come l'indicazione indeterminata che nel seguito l'essere, in una qualsivoglia forma tematica, viene discusso ed indagato, allora il vocabolo ha fatto il suo ufficio come titolo. Se però l'ontologia vale come denominazione di una disciplina, ad esempio nell'ambito di competenze della neoscolastica oppure in quello della scolastica fenomenologica e delle correnti da essa determinate di filosofia accademica di scuola, allora il vocabolo ontologia è inadeguato a servire come titolo a questo tema e alla sua forma di trattazione.

Se si prende per di più l'ontologia come soluzione ad esempio nella lotta, oggi molto amata, contro Kant, più chiaramente contro lo spirito di Lutero, più radicalmente contro ogni interrogare aperto, che non sia sin dall'inizio già spaventato per le possibili conseguenze, in breve: l'ontologia come parola da richiamo per la rivolta degli schiavi contro la filosofia in quanto tale, allora il titolo è completamente forviante.

Qui i termini «ontologia», «ontologico» devono essere usati solamente nel succitato senso vuoto in quanto indicazioni non compromettenti. Essi significano: un interrogare ed un qualificare diretti all'essere in quanto tale; quale essere e come, resta del tutto indeterminato.

Ricollegandosi allo ὄν greco, ontologia significa allo stesso tempo la trattazione epigonica di questioni tradizionali sull'essere che si è sviluppata sul terreno della filosofia classica greca. Sebbene l'ontologia tradizionale dia ad intendere di occuparsi delle universali determinazioni dell'essere, mira anch'essa ad un ambito determinato dell'essere.

Nella accezione moderna, *ontologia* dice così tanto come teoria dell'oggetto e questo innanzitutto come teoria formale; da que-

sto punto di vista essa concorda con la vecchia ontologia («metafisica»).

L'ontologia moderna non resta però una disciplina isolata ma si trova in un singolare intreccio con ciò che in senso stretto si intende con 'fenomenologia'. *Un concetto operativo di ricerca è sorto per la prima volta nella fenomenologia.* Ontologia della natura, ontologia della cultura, ontologie materiali: esse costituiscono le discipline nelle quali il contenuto tematico di queste regioni viene enucleato secondo il suo carattere categoriale e oggettivo. Ciò che si è prodotto serve poi da filo conduttore per i problemi della *costituzione*, per le connessioni strutturali o genetiche della *coscienza di* oggetti di questo o di quel tipo.

E viceversa, solo a partire dalla fenomenologia la corrispondente ontologia viene messa su una sicura base problematica e viene tenuta su un percorso ordinato. Nell'indirizzarsi alla coscienza di- è anche visibile, e solamente in questo modo, il *di cui*, ossia il carattere oggettuale di un essente in quanto tale. E per le ontologie si tratta dei caratteri oggettuali dei diversi ambiti dell'essere. Precisamente non dell'essere in quanto tale, ossia di quello inoggettuale. Fenomenologia in senso stretto come fenomenologia della costituzione. Fenomenologia in senso lato, comprendente l'ontologia.

In questa ontologia però non viene per niente posta la domanda, da quale ambito dell'essere sia da ricavare il senso dell'essere che è decisivo e che indirizza tutta la problematica. Essa le è sconosciuta e in questo modo le resta anche sbarrata la sua propria origine genetica di senso.

L'*insufficienza* fondamentale dell'*ontologia* tradizionale ed odierna è doppia:

1. Sin dall'inizio il tema è per essa l'essere *oggetto*, l'oggettualità di determinati oggetti e l'oggetto per un opinare teoretico indifferente, ovvero l'essere oggetto materiale per determinate scienze della natura e della cultura che lo concernono, ed, eventualmente attraverso i vari ambiti oggettuali, il mondo, ma non a partire dall'~~esserci e dalle possibili~~tà dell'esserci; oppure anche un appiccicare altri caratteri non teoretici (osserva: doppio senso di «natura», sia come mondo sia come ambito oggettuale; «natura» come mondo è formalizzata solamente a partire dall'esserci, dalla storicità, e per questo non è «fondamento» della sua temporalità; corrispondentemente «corpo»).

2. Ciò che ne scaturisce: essa perde l'accesso all'essente decisivo all'interno della problematica filosofica: l'*esserci*, a partire dal quale e per il quale la filosofia «è».

Nella misura in cui il titolo *ontologia* viene preso nel suo significato vuoto e non compromettente, nel senso che esso si riferisce ad ogni domandare ed indagare diretti all'essere come tale, ne sarà fatto uso qui di seguito. «Ontologico» riguarda allora questioni, spiegazioni, concetti, categorie che sono sorti, oppure non sono sorti, da un mirare all'essente in quanto essere.

(Come «ontologia» si intende qui la vecchia metafisica; superstizione e dogmatismo, senza la minima possibilità o anche tendenza ad una ricerca che ponga questioni).

(Nel «tempo» deve essere mostrato che nella ontologia ci sono anche compiti fondamentali!).

Il titolo che scaturisce dal tema e dal tipo di trattazione di quanto segue suona dunque piuttosto: *ermeneutica della effettività.*

# Ermeneutica della effettività

## Prefazione[1]

Porre *domande*; le domande non sono lampi di genio; le domande non sono nemmeno i «problemi» oggi abituali che «si» pescano nel sentito dire e nelle letture e che si corredano con un gesto di profondità. Le domande sorgono dal confronto con le «cose». E le cose ci sono solo ove ci sono occhi.

Qui debbono essere «poste» alcune domande, tanto più quanto oggi il domandare è fuori moda per il grande affaccendarsi con «problemi». Ancora peggio, sotto sotto si è sul punto di eliminare in generale il domandare e si crede di allevare la mancanza di bisogni di una fede cieca. Si dichiara il *sacrum* come legge dell'essere e in questo si viene presi sul serio da parte di un'epoca che, nella sua frammentarietà e mancanza di midollo, ne ha un bisogno specifico. Non ci si impegna in niente altro se non in un «affaccendarsi» che manca di qualsiasi attrito! Si è diventati maturi per l'organizzazione della mendacia. La filosofia interpreta la sua corruzione come «resurrezione della metafisica».

Compagno di ricerca è stato il giovane *Lutero* e modello *Aristotele* che quello odiava. Alcune scosse le diede *Kierkegaard* e gli occhi me li ha aperti *Husserl*. Questo per coloro i quali «comprendono» qualcosa solamente quando lo hanno collocato in influenze storiche, la pseudocomprensione della curiosità affaccendata, ossia l'allontanamento da ciò che veramente importa. A persone simili bisogna alleggerire per quanto è possibile la loro «tendenza alla comprensione» di modo che vadano a fondo da sole. Da loro non ci si può attendere nulla. Esse si preoccupano solamente del -pseudo.

[1] Intestazione di Heidegger. La *Prefazione* non fu letta nel corso.

PARTE PRIMA

# Percorsi dell'interpretazione dell'esserc nel suo esser-di-volta-in-volta

*Effettività* è la denominazione per il carattere di essere del «nostro» «proprio» *esserci*. Più esattamente l'espressione significa: *di volta in volta* questo esserci (fenomeno dello «esser-di-volta-in-volta»; cfr. permanere, non scorrer via, dappresso, esser-ci), nella misura in cui esso, «conformemente all'essere» nel suo carattere di essere, «*ci*» è. Esserci *conformemente all'essere* significa: non, e mai primariamente, come *oggetto* della intuizione sensibile e della determinazione intuitiva, della semplice presa di conoscenza e dell'avere conoscenza di esso; piuttosto l'esserci *ci* è per sé stesso nel Come del suo esser più proprio. Il Come dell'essere apre e circoscrive di volta in volta il possibile «Ci». Essere — transitivo: essere la vita effettiva! Lo stesso essere mai come oggetto possibile di un avere, in quanto ne va di esso stesso, dell'*essere*.

Esserci come sempre proprio non significa relativizzazione isolante in direzione di singoli visti esteriormente, e dunque del singolo (*solus ipse*), ma la «proprietà» è un Come dell'essere, annuncio del percorso del possibile esser-desti. Però non una delimitazione regionale nel senso di una contrapposizione isolante.

Ed *Effettivo* significa dunque qualcosa che è articolato in ragione del carattere di essere che è *così* a partire da sé stesso e pertanto «è». Se si prende la «vita» come un modo di «essere», allora essa significa «vita effettiva»: il nostro proprio esserci come «Ci» in una qualsivoglia esplicitazione conforme all'essere del suo carattere di essere.

# Ermeneutica

## 2. Ermeneutica nel senso tradizionale

L'espressione *ermeneutica* deve mostrare il modo unitario del rivolgersi, accostarsi, affrontare, domandare e esplicare la effettività.

ἑρμηνεθτική (ἐπιστήμη, τέχνη) è una derivazione di ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς. L'etimo della parola è oscuro[1].

Vi viene messo in rapporto il nome del dio Ἑρμῆς, del messaggero degli dei.

Alcuni esempi possono delimitare il significato originario della parola e rendere allo stesso tempo comprensibile il modo della trasformazione del suo significato.

*Platone:* οἱ δὲ ποιηται οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν[2] (i poeti sono solamente i «portavoce» degli dei). Per questo dei rapsodi, che da parte loro recitano i poeti, vale: Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε[3]; non diventate così i portavoce dei portavoce? Ἑρμηνεύς è colui il quale comunica, annuncia a qualcuno ciò che un altro «ritiene», oppure chi fa da mediatore, da esecutore di questa comunicazione, di questo annuncio; cfr. Sofista 248a5, 246e3: ἀφερμήνευε, racconta: annunciare ciò che gli altri ritengono.

Teeteto, 209a5: Λόγος = ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἑρμηνεία. Annunciare è il rendere espressa la differenza da altri accanto e per il κοινόν (cfr. Teeteto 163c: ciò che viene visto nelle parole e ciò che gli interpreti comunicano); non concezione teoretica ma «volontà», desiderio e simili, essere, esistenza; cioè l'ermeneutica è annuncio dell'essere di un essente nel suo essere per- (me).

*Aristotele:* τῇ γλώττῃ (καταχρῆται ἡ φύσις) ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπαρχει), ἡ δ' ἑρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ[4] (l'essente in quanto vivente utilizza la lingua tanto per gustare quanto per conversare; il gustare è neces-

[1] Cfr. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, Heidelberg-Paris 1916, pp. 282s.

[2] *Ione* 534 e, Osford (Burnet) 1904

[3] *Loc. cit.* 535a

[4] *De anima* B 8, 420b 18ss.

sario in entrambi i casi (e per questo si trova anche presso la maggioranza), il trattare ed il discutere di qualcosa con gli altri (colloquio su qualcosa) c'è per assicurare l'autentico essere del vivente (nel suo mondo e con esso). ἑρμηνεία sta qui semplicemente *al posto* di διάλεκτος, il discutere insieme; quest'ultimo è però solo il modo di esecuzione effettuale del λόγος, questo (il discorso circa qualcosa) procura il δηλοῦν [.] τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόπν[5] (il discorso rende manifesto, *accessibile* per l'avere intuitivo dell'essente nella sua convenienza e non-convenienza.

Vedi anche ἑρμηνεύειν; Filostrato[6]. Simplicio nei Aristotelis Physicorum commentaria[7]. Pericle in Tucidide: καίτοι ἐμοὶ τοιούτῳ ἀνδρὶ ὀργίξεσθε ὃς οὐδενὸς οἴομαι ἥσσων εἶναι γνῶναι τε τα δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι ταῦτα, φιλόπολίς τε καὶ χρημάτων κρείσσων[8].

Aristotele: λέγω δέ, ..., λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν[9].

Tra gli «scritti» di Aristotele ne è stato tramandato uno con il titolo Περὶ ἑρμηνείας. Esso tratta del λόγος nel suo ufficio fondamentale dello scoprire e del familiarizzarsi con l'essente. Il titolo, dopo quanto si è appena rimarcato, è del tutto al suo posto. Lo scritto, però, non viene introdotto con questo titolo né da Aristotele, né dai suoi immediati successori nel Peripatos. Esso è stato tramandato agli allievi di Aristotele come «schizzo incompleto» e «senza titolo» tra le opere postume. All'epoca di Andronico da Rodi il titolo era già in uso. H. Meier, che accerta l'autenticità dello scritto con delle buone ragioni, fa risalire il primo affiorare del titolo probabilmente alla prima generazione dopo Teofrasto e Eudemo[10].

Nell'attuale contesto la parola usata come titolo di questa determinata ricerca di Aristotele è importante solamente per la storia del suo significato. La funzione del discorso è rendere accessibile qualcosa come apertamente là, come essente semplicemente presente. Come tale il λόγος ha la specifica possibilità della funzione dello

[5] *Politica* A 2, 1253a 14s.

[6] *De Vitis Sophistarum*, a cura di C.L. Kayser, Leipzig 1871, vol. II, p. 11, in H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912, vol. II p. 235.

[7] H. DIELS (a cura di), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin 1882, p. 329.

[8] *De Bello Peloponnesiaco*, a cura di G. Boehme, Leipzig 1878, vol. II, 60 (5), p. 127.

[9] *Poetica* 6, 1450b 13s.

[10] *Die Echteit der Aristotelischen Hermeneutik*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 13, NF. 6, 1900, pp. 23-72.

ἀληθεύειν (rendere non nascosto, apertamente là, disponibile ciò che prima era nascosto, coperto). Poiché lo scritto tratta di questo si chiama a ragione περὶ ἑρμηνείας.

Presso i bizantini questo significato dello ἑρμηνεύειν si è generalizzato e corrisponde al nostro «significare»; un vocabolo, una struttura di vocaboli significa qualcosa, «ha un significato». (Da ciò il platonismo del significato).

*Filone* designa Mosè come ἑρμηνεὺς θεοῦ [11] (annunciatore della volontà di Dio).

*Aristea*: τὰ τῶν Ἰουδαίων γραμματα «ἑρμηνείας προσδεῖται»[12] (gli scritti degli ebrei hanno bisogno di una traduzione, interpretazione). Tradurre: rendere accessibile ciò che è presente in lingue *straniere* in quella propria e a quella propria. Nelle chiese cristiane ἑρμηνεία dice poi qualcosa come commentario (enarratio); ἑρμηνεία εἰς τὴν οκτάτευχον; commentare, interpretare: inseguire ciò che in uno scritto si vuole veramente dire e così rendere accessibile ciò che è pensato, aiutare ad accedervi.

*Agostino* fornisce la prima «ermeneutica» in grande stile. Homo timens Deum, voluntatem ejus in Scripturis sanctis diligenter inquirit. Et ne amet certamina, pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat; praemunitus etiam cognitione quarumdam rerum necessariarum, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret; adjuvante etiam codicum veritate, quam solers emendationis diligentia procuravit: veniat ita instructus ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda[13].

Con quale equipaggiamento l'uomo deve approcciarsi all'interpretazione di luoghi della Scrittura che non sono trasparenti: con il timor di Dio, con l'unica cura di ricercare nella Scrittura la volontà di Dio; maturato nella pietà affinché non si compiaccia di dispute verbali; fornito di conoscenze linguistiche affinché non resti irretito in parole e locuzioni sconosciute; in possesso della conoscenza di determinati oggetti ed avvenimenti naturali che sono introdotti come illustrazione affinché non disconosca la loro forza probante, sorretto dalla verità...

[11] *De vita Mosis* III, 23 (II, 188). *Opera* IV, a cura di L. Cohn, Berlin 1902, p. 244.

[12] *Ad Philocratem epistula*, a cura di P. Wendland, Leipzig 1890, p. 4.

[13] *De doctrina christiana. Patrologia latina*, ed. Migne XXXIV, Paris 1845, libro III, cap. 1, 1, p. 65.

Nel XVII secolo il titolo *Hermeneutica sacra* si incontra per ciò che di solito si indica come Clavis Scripturae sacrae[14]; Isagoge ad sacras literas[15]; Tractatus de interpretatione[16]; Philologia sacra[17].

L'ermeneutica adesso non è più l'interpretazione stessa ma la dottrina delle condizioni, dell'oggetto, dei mezzi, della comunicazione e dell'applicazione pratica dell'interpretazione; cfr. Johannes Jakob *Rambach*:

I. «De fundamentis hermeneuticae sacrae»[18]. Della giusta disposizione nell'interpretazione dei testi, del senso dei testi.

II. «De mediis hermeneuticae sacrae domesticis»[19]. Analogia della fede come principio dell'interpretazione; le circostanze, gli affetti; ordine, contesto; parallelismo degli scritti.

III. «De mediis hermeneuticae sacrae externis et litterariis»[20]. Grammatica, critica, retorica, logica e 'ontologica'. Traduzione e commento.

IV. «De sensus inventi legitima tractatione»[21]. Della comunicazione, della argomentazione, dell'applicazione porismatica e pratica (porismata, προίζειν: derivare attraverso le conseguenze).

*Schleiermacher* ha poi ridotto l'idea, complessiva e vivente, di ermeneutica (cfr. Agostino) ad un'«arte (tecnica) del comprendere»[22] il discorso di un altro e, come disciplina, insieme alla grammatica e alla retorica, la mette in rapporto con la dialettica; questa metodologia è formale, in quanto «ermeneutica generale» (teoria e tecnica della comprensione del discorso altrui in generale) essa abbraccia le speciali ermeneutiche teologica e filologica.

[14] M. Flacius Illyricus, *Clavis scripturae sanctae seu de sermone sacrarum literarum*, Basel 1567.

[15] S. Pagnino, *Isagogae ad sacras literas Liber unicus*, Köln 1540 e 1542.

[16] W. Frantze, *Tractatus Theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima*, Wittenberg 1619.

[17] S. Glass, *Philologia sacra, qua totius V. et N.T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et geminae interpretationis ratio expenditur*, Jena 1623

[18] *Institutiones hermeneuticae sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*, Jena 1723, conspectus totius libri: Liber primus.

[19] *Ivi*, Liber secundus.

[20] *Ivi*, Liber tertius.

[21] *Ivi*, Liber quartus.

[22] *Hermeneutik und Kritik mit bes. Beziehung auf das Neue Testament*, a cura di F. Lücke, *Sämmtliche Werke*, 1ª sez. vol. 7, Berlin 1838, p. 7.

*A. Boeckh* ha ripreso l'idea di questa ermeneutica nella sua «Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche»[23].

*Dilthey* ha ripreso il concetto *schleiermacheriano* dell'ermeneutica come «regolamentazione del comprendere» («tecnica della interpretazione di monumenti scritti»)[24], lo ha però fondato attraverso un'analisi del comprendere in quanto tale e, nel contesto delle sue ricerche sullo sviluppo delle scienze dello spirito, ha seguito anche quello dell'ermeneutica.

Ad ogni modo, proprio a partire da là appare una infausta limitazione della sua posizione. Della evoluzione dell'autentica ermeneutica gli sono perciò rimaste nascoste le epoche decisive (patristica e Lutero) nella misura in cui ha seguito tematicamente l'ermeneutica per quel tanto che in essa si mostrava la tendenza verso ciò che egli stesso riteneva l'essenziale — cioè verso la metodologia delle scienze ermeneutiche dello spirito. L'annacquamento, oggi perseguito sistematicamente, di *Dilthey* (*Spranger*) non raggiunge però nemmeno da lontano la sua posizione, già limitata e, per quanto riguarda l'elemento fondamentale, poco chiara e poco perspicua.

## 3. Ermeneutica come autointerpretazione della effettività

Nel titolo dell'indagine seguente l'ermeneutica *non* è utilizzata nel significato moderno e in generale non come dottrina, per quanto generalmente intesa, *della* interpretazione. Il termine, in connessione con il suo significato originario, indica piuttosto: una determinata unità dell'esecuzione dello ἑρμηνεύειν (del comunicare), ossia dell'*interpretare la effettività* che porta all'incontro, alla vista, alla presa e al concetto.

Il vocabolo è stato scelto nel suo significato originario perché — sebbene in modo radicalmente insufficiente — sottolinea, preannunciandoli, alcuni elementi che sono attivi nella esplorazione della effettività. Per quanto riguarda il suo «oggetto» l'ermeneutica, in quanto si pretende modo di accesso, mostra che quello ha il suo es-

[23] Leipzig 1877.

[24] *Die Enstehung der Hermeneutik*, in *Philosophische Abhandlungen*, cfr. Sigwart zu seinem 70. Geburtstage gewidmet v. B. Erdmann u. a., Tübingen-Freiburg-Leipzig 1900, p. 190; 5ª ed. in *Gesammelte Schriften*, V, Stuttgart-Göttingen 1968, p. 320.

sere in quanto capace e bisognoso di interpretazione, che del suo essere fa parte l'essere in qualche modo nella interpretatività. L'ermeneutica ha il compito di rendere l'esserci, di volta in volta proprio, accessibile nel suo carattere di essere a questo stesso esserci, di comunicarlo e di affrontare l'autoestraneazione dalla quale l'esserci è colpito. Nella ermeneutica si costituisce per l'esserci una possibilità di diventare e di essere per sé stesso *comprendente*.

Questo comprendere, che si sviluppa nella interpretazione, è del tutto incomparabile con ciò che normalmente viene chiamato comprendere: un comportamento cognitivo nei confronti di un'altra vita; in generale non è affatto un comportarsi nei confronti di... (intenzionalità) ma un *Come dell'esserci* stesso; terminologicamente sia esso fissato come *esser-desto* dell'esserci nei suoi stessi confronti.

L'ermeneutica non è un modo di analisi curiosa escogitato artificialmente e imposto all'esserci. Va accertato a partire dalla stessa effettività *in che misura* e *quando* essa favorisce qualcosa come l'interpretazione stabilita. Il rapporto tra ermeneutica ed effettività non è quello tra comprensione dell'oggetto ed oggetto compreso, al quale quella dovrebbe semplicemente adeguarsi, ma l'interpretazione stessa è un possibile Come specifico del carattere di essere della effettività. L'interpretazione è un essente dell'essere della stessa vita effettiva. Se si indica — inautenticamente — la effettività come «oggetto» dell'ermeneutica (come le piante in quanto oggetto della botanica) allora è quest'ultima stessa (l'ermeneutica) ad essere investita nel suo proprio oggetto (analogamente, come se le piante, in quello che e nel come lo sono, lo fossero con e a partire dalla botanica).

La connessione nell'essenza, così indicata, dell'ermeneutica con il suo «oggetto» pone, conformemente all'essere ed effettivamente, il suo inizio, la sua esecuzione e la sua appropriazione temporalmente prima di ogni messa a punto delle scienze. La eventualità del suo insuccesso è qualcosa di fondamentale e di radicale, qualcosa di appartenente al suo essere più proprio. Il tipo di evidenza della sua esplicazione è fondamentalmente labile; volerle mettere davanti un ideale di evidenza, o addirittura uno così esagerato come quello della «visione delle essenze», sarebbe un disconoscimento di ciò che essa è in grado, e lecitamente, di fare.

Il tema della indagine ermeneutica è l'esserci di volta in volta proprio, e cioè in quanto interrogato ermeneuticamente nel suo

carattere di essere con l'intenzione di costituire un radicato esser-desto nei confronti di sé stesso. L'essere della vita effettiva si distingue per il fatto che esso è nel Come dell'essere dell'*esser-possibile* di sé stesso. La possibilità *più propria* di sé stesso, che è l'esserci (effettività), e cioè senza che essa «ci» sia, sia indicata come *esistenza*. Rispetto a questo essere autentico di sé stesso, la effettività viene collocata per mezzo dell'impostazione problematica dell'ermeneutica nella pre-disponibilità a partire dalla quale e rispetto alla quale essa viene interpretata; gli esplicati concettuali che ne emergono vengono indicati come *esistenziali*.

Il «*concetto*» non è uno schema ma una possibilità dell'essere, dell'attimo, ovvero costitutivo dell'attimo; un significato attinto; mostra *pre-disponibilità*, cioè colloca in una esperienza fondamentale; mostra *pre-cognizione*, ossia esige un Come del trattare e del domandare; ossia colloca nell'*esserci* secondo le sue tendenze all'interpretazione e le sue apprensioni. I concetti fondamentali non sono operazioni post festum ma un portar-davanti: avere in pugno l'esserci a loro modo.

La pre-disponibilità della interpretazione — che non può essere presente tematicamente come oggetto di un semplice racconto esaustivo — è esattamente il segno del suo carattere d'essere. Come costitutiva, e questo decisivamente, della interpretazione, la quale è essa stessa l'esserci *con*, ne condivide il *carattere d'essere*: *l'esser-possibile*. Questo esser-possibile è circoscritto, effettivamente mutabile a partire dalla situazione alla quale si indirizza il domandare ermeneutico; la pre-disponibilità non è dunque arbitraria.

«La vita può essere spiegata solo quando è stata vissuta, come Cristo, che cominciò a spiegare le Scritture e a mostrare come esse predicassero di lui allorché fu risorto». Kierkegaard, Diario 15.IV.1838[1].

Problematicità fondamentale nell'ermeneutica e nel suo scopo: l'oggetto: l'esserci è solo in sé *stesso*. Esso è ma in quanto l'*esser-in-cammino*-di-sé stesso verso *sé*! Questo modo di essere dell'ermeneutica non va abolito, non va sostituito artificialmente. Bisogna invece rendergli giustizia. In questo si esprime il come va presa e il solo modo in cui debba essere presa l'*anticipazione*. Anticipazione non come un porre fine, ma proprio come un fare i

[1] *Die Tagebücher 1834-1855*, scelta e traduzione di Th. Haecker, Leipzig s.d., p. 92 (München 1953, p. 99), tr. it. Brescia 1949.

conti con l'esser-in-cammino, un liberar*lo*, un dischiuderlo, un tener fermo l'*esser-possibile*.

Ad essa corrisponde una, a livello della pre-disponibilità, fondamentale *problematicità*. Questa riluce in tutti i caratteri d'essere; *problematicità ontica*; l'*aver cura*, irrequietezza, angoscia, *temporalità*. Nella problematicità e solamente in essa si ottiene *la* posizione nella e per la quale ci può essere qualcosa come: «fissare» una fine. Questo solamente ove *abbia essere*, in quanto Come dell'Esserci, un che di fissabile, di non fissato! Come si colloca in questo contesto il problema della morte?

Nella ermeneutica viene per la prima volta raggiunto lo stato dell'interrogare radicalmente, senza tradizionali idee dell'uomo che facciano da filo del discorso. (Problematicità del come e se porre in generale il problema della disposizione. A partire dalla problematicità non diviene visibile l'*esser-possibile* come esistentivo autonomo concreto?).

Inoltre: l'interpretazione incomincia nell'oggi, cioè nella determinata comprensibilità media della quale vive la filosofia e nella quale essa *ritorna a parlare*. Il *si* ha qualcosa di determinatamente positivo, non è solamente fenomeno di deiezione, ma come tale un Come dell'esserci effettivo.

L'ambito della comprensibilità effettiva non si può mai calcolare in anticipo, e in generale mai. Allo stesso modo il tipo di ripercussioni non possono essere normate in ragione di un comprendere e un comunicare del tipo di frasi matematiche. In fondo ciò è anche irrilevante, poiché l'ermeneutica comincia in una situazione ed è a partire da lì che il comprendere è possibile.

Non c'è un «universale» del comprendere ermeneutico al di là del formale; e se ci fosse qualcosa del genere, ogni ermeneutica che comprende sé stessa e il suo compito sarebbe impegnata a prenderne le dis-stanze e a ritornare all'esserci di volta in volta effettivo in un processo del rendere-attento. Il «formale» non è mai autonomo ma solamente appendice ed ausilio mondani. L'ermeneutica non deve mirare a prendere conoscenza di qualcosa ma al conoscere esistentivo, cioè a un *essere*. Essa parla *a partire da* e per la interpretatività.

L'*impostazione ermeneutica* — ciò su cui, come su una carta, è stato puntato per così dire tutto — dunque *questo qui*, «*come ciò*» nel quale la effettività è stata sin dall'inizio afferrata, il carattere di essere decisivo su cui si è puntato, non può essere una in-

venzione; ma non è nemmeno un possedimento definito, piuttosto sorge e scaturisce da una esperienza fondamentale, cioè qui da un esser-desto filosofico nel quale l'esserci incontra sé stesso. L'esser-desto è filosofico, ciò significa: esso è vivo in una originaria *autointerpretazione* che la filosofia si è data di sé stessa, di modo che essa costituisca una decisiva possibilità ed un decisivo modo dell'incontro con sé stesso dell'esserci.

Il contenuto fondamentale di questa *autocomprensione* di sé stessa da parte della filosofia deve ora poter essere messo in risalto; esso va mostrato fin dall'inizio. Esso dice per questa ermeneutica: 1. La filosofia è il modo di conoscere che è nella stessa vita effettiva, nel qual modo l'esserci effettivo si distacca senza riguardi indietro verso sé stesso e si pone senza indulgenza sulle sue gambe. 2. La filosofia, in quanto tale, non ha il compito di prendersi cura della universale umanità e cultura o addirittura di sottrarre alle generazioni future una volta per tutte la cura del domandare oppure anche di nuocere loro attraverso distorte pretese di validità. Essa è ciò che può essere solo come filosofia del suo «tempo». «Temporalità». L'esserci lavora nel come dell'*esser-adesso*.

Questo significa meno che mai essere il più possibile moderni, cioè fare il verso ai cosiddetti bisogni e alle necessità immaginate. Tutto ciò che è moderno si riconosce in quanto si sottrae artificialmente al suo proprio tempo e solamente in questo modo può procurarsi un «effetto» (industria, propaganda, proselitismo, economia di *cliques*, contrabbando spirituale).

In quanto cosa, invece, l'esserci incontra sé stesso nell'esser-desto così condotto, ossia quale carattere di essere, non può essere calcolato sin dall'inizio e non è qualcosa per la universale umanità, qualcosa per un pubblico, ma è la determinata possibilità decisiva dell'effettività di volta in volta concreta. Nella misura in cui si riesce ermeneuticamente ad avere in pugno e a ricondurre al concetto la effettività, questa possibilità diventa più trasparente; «nel contempo», però, si esaurisce da sola. L'esistenza, in quanto *possibilità* storica di volta in volta determinata dell'esserci, è già guastata come ciò che è quando le si indirizza la pretesa che essa sia sin dall'inizio presente per una curiosità filosofica che la ritragga. Essa non è mai «oggetto» ma essere; essa *ci* è solamente in quanto essa «è» di volta in volta una vita.

Poiché solamente *così* si ha quell'impostazione, essa non è un oggetto di ragionamenti generici e di discussioni pubbliche. Questi so-

no soltanto i mezzi più apprezzati per deviare a tempo il suo *urto* possibile sull'esserci effettivo. Le pretese proprio oggi proclamate ripetutamente e a gran voce: 1. Che non ci si debba soffermare troppo sui presupposti ma che bisogna osservare le cose stesse (filosofia delle cose), 2. che i presupposti dovrebbero essere esposti al pubblico in modo universalmente comprensibile, cioè nel modo meno pericoloso possibile, plausibile — entrambe queste pretese si circondano della parvenza di una filosofia assoluta puramente obiettiva. Sono però solamente le urla mascherate dell'*angoscia* per la filosofia.

La questione, dove si collochi questa ermeneutica nel quadro delle competenze «della» filosofia, è un po' troppo tardiva, in fondo irrilevante, se non addirittura del tutto mal posta. L'esteriorità accidentale del titolo non deve indurre a stare dietro a simili vuote riflessioni.

Finché l'esser-desto nei confronti dell'effettività, esser-desto che l'ermeneutica deve temporalizzare, non «ci» è, quest'ultima resta poco importante; ogni discorso *lì sopra* è un fondamentale equivocare sé stessa. Da parte mia ipotizzo, se è concessa questa nota personale, che l'ermeneutica non è affatto filosofia ma qualcosa di veramente preliminare che ha comunque la sua propria appagatività: non si tratta di spicciare le cose al più presto ma di permanervi il più a lungo possibile.

Oggi siamo diventati così senza midollo e spina dorsale che già non sopportiamo più una domanda; quando un uomo della medicina filosofico non vi può rispondere, ci si rivolge al prossimo. Questa domanda accresce l'offerta. In bocca al popolo si chiama: accresciuto interesse per la filosofia.

L'ermeneutica non è essa stessa filosofia; essa potrebbe presentare alla «considerazione compiacente» degli odierni filosofi solamente un oggetto finora entrato nell'oblio. Che oggi queste cose secondarie vadano perdute non deve destare meraviglia in presenza del grande affaccendarsi della filosofia, dove tutto è diretto a non arrivare troppo tardi per — come si ode — la «risurrezione della metafisica» che inizierebbe adesso, dove si conosce solo la preoccupazione di aiutare sé stessi e gli altri per un'amicizia con il caro Dio che sia il più possibile conveniente, il più possibile comoda e per giunta diretta e redditizia, mediata da una contemplazione delle essenze[2].

[2] Aggiunta di Heidegger: «Nessuna commisurazione a metri e ambiti estranei e discutibili, sottolineare ancor più come fondamentale».

CAPITOLO SECONDO

# L'idea della effettività e il concetto di «uomo»[1]

Nella determinazione che annuncia il tema dell'ermeneutica: effettività = di volta in volta il *nostro proprio* esserci, è stato evitato essenzialmente l'espressione esserci «umano» oppure «essere dell'uomo».

I concetti di «uomo», ossia 1. essere vivente provvisto di ragione, e 2. persona, personalità, *sono sorti* nell'esperienza di e nel mirare a ogni volta determinate e predate connessioni oggettuali del mondo. Il primo fa parte del *contesto* di cose che si mostra nella serie di oggetti: pianta, animale, uomo, demone, Dio. (In questo non c'è affatto bisogno di pensare ad una esperienza specificamente scientifica e biologica nel senso moderno). Il secondo è sorto nella spiegazione cristiana, condotta sulla base della rivelazione veterotestamentaria, della costituzione originaria dell'uomo come una creatura di Dio. In entrambe le determinazioni concettuali si tratta dello stabilire il tipo di equipaggiamento di una cosa predata, alla quale, sulla base di quest'ultimo, viene successivamente assegnato un determinato modo di essere ovvero la quale viene abbandonata indifferentemente in un essere reale.

Per di più bisogna essere circospetti con il concetto di «essere provvisto di ragione»; esso *non* centra il senso decisivo dello ζῷον λόγον ἔχον. Λόγος nella classica filosofia scientifica dei greci (*Aristotele*) non significa mai «ragione» ma discorso, discussione; cioè l'uomo è un essente che ha il suo mondo nel modo degli interpellati[2]. Già con la *stoa* comincia l'appiattimento dei concetti e, nella speculazione e teosofia ellenistiche, emergono la σοφία e la πίστις come ipostatizzazioni del λόγος.

I concetti oggi correnti dell'uomo risalgono alle due citate origini, non importa se l'idea di persona sia arraffata collegandosi a *Kant* e all'idealismo tedesco oppure alla teologia medievale.

[1] Titolo di Hedegger.
[2] «meglio semestre estivo '24» (aggiunta successiva di Heidegger).

## 4. Il concetto di «uomo» nella tradizione biblica

La esplicazione dell'idea dell'uomo come persona, il quale concetto riprende il greco ζῷον λόγον ἔχον, viene ottenuta sul filo di un versetto che per la teologia cristiana è classico in più sensi, Genesi I, 26, nei LXX (Septuaginta): καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εικόνα ἡμετὲραν καὶ καθ 'ομοίωσιν. εἰκών e ὁμοίωσις abbastanza identici nel senso. (L'idea di Dio dal guardare all'uomo; stato religioso ogni volta presente. Vedere entrambe le concezioni). Cfr. Kuhn: Essere sensibile razionale (natura, οὐσία - essere «personale» (ὑπόστατις, substantia), «capax alicujus veritatis de deo» et «alicujus amoris dei»[3].

La storia dell'interpretazione del luogo della Genesi incomincia con *Paolo*, ICor XI, 7: ἀνὴρ μὲν γαρ οὐκ ὀφεἰλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων.

Cfr. IICor III, 18; Rm VIII, 29: ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εις το εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.

Problema: cosa è la donna?

*Taziano* (intorno al 150), Λόγος πρὸς Ἕλληνας: μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τον ὅμοια τοῖς ζῴοις πράττοντα (non come ζῷον), ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ανθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα (quello più avanzato)[4]. Qui sono fissati chiaramente i due modi fondamentali di prendere l'uomo.

*Agostino*: Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et hic animadvertenda quaedam et conjunctio, et discretio animantium. Nam eodem die factum hominem dicit, quo bestias. Sunt enim simul omnia terrena animantia; et tamen propter excellentiam rationis, secundum quam ad imaginem Dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur, postquam de caeteris terrenis animantibus solite conclusum est, dicendo, Et vidit Deus quia bonum est[5] (invece: et factum est e: et fecit Deus. Analogamente: Faciamus — Fiat[6]).

[3] *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade*, I parte, Tübingen 1868, p. 11.

[4] *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, a cura di O.v. Gebhardt e A. Harnack, vol. IV, 1, Leipzig 1888-1893, cap. 15 (68), p. 16.

[5] *De Genesi ad literam imperfectus liber*, Migne XXXIV, Paris 1845, cap. 16, 55, p. 241.

[6] Cfr. *De Trinitate*, Migne XLII, Paris 1841, Liber XII, cap. 7, 12, p. 1004.

*Tommaso d'Aquino*: de fine sive termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei[7].

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, a princ., homo factus ad *imaginem* Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellecutale*, et *arbitrio liberum, et per se potestativum*, postquam praedictum est de *exemplari*, scilicet *de Deo*, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est, *de homine*: secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem[8]. Questa frase presta l'interna articolazione metodologica del trattato teologico del medioevo.

*Zwingli*: «ouch dass er (der mensch) sin *ufsehen hat* uf gott und sin wort, zeigt er klarlich an, dass er nach siner natur etwas gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt*, *etwas züzugs* zu jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüsst, dass er nach der *bildnuss* gottes geschaffen ist» (ndt: «inoltre che (l'uomo) *sia diretto* a Dio e alla sua parola indica chiaramente che egli per natura sia più prossimo a Dio, che gli *assomigli* di più, che abbia *un accesso* a Lui, cose tutte che derivano senza dubbio esclusivamente dal fatto che è stato fatto ad *immagine* di Dio»)[9].

*Calvino*: His praeclaris dotibus excelluit prima hominis cōnditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicum non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *trascenderent usque ad Deum* et eternam felicitatem[10].

A partire da qui l'interpretazione della personalità arriva, attraverso l'idealismo tedesco, fino a *Scheler*[11].

Lo stesso *Scheler* si muove tradizionalmente in vecchie impostazioni problematiche, diventate false; tanto più infaustamente grazie al modo di vedere ed esplicativo fenomenologicamente puri-

[7] *Summa theologiae* (Parma) I, quaest. XCIII prologus.

[8] *Summa theologiae*, prologus a II (sottolineatura parziale di Heidegger).

[9] *Von klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes*, in *Werke* I. *Der deutschen Schriften erster Theil*, Zürich 1828, p. 58 (sottolineatura di Heidegger).

[10] *Institutio* I, 15, 8 (sottolineatura di Heidegger).

[11] Cfr. *Zur Idee des Menschen*, 1ª ed., in *Abhandlungen und Aufsätze*, I vol., Leipzig 1915, pp. 319-367 (d'ora in poi citato come *Zur Idee des Menschen*). 4ª ed. apparsa in *Von Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Ges. Werke 3, Bern 1955, pp. 173-195.

ficati[12]. Egli vuole determinare il «luogo metafisico... all'interno del tutto dell'essere, del mondo e di Dio»[13], il «genere homo». Vuole togliere «il paravento mitico-immaginativo» dell'idea e prendere la cosa stessa[14].

Nella distinzione tra «homo naturalis»[15] delle scienze della natura, «unità di tratti cosali», «specie zoologica», e l'homo historiae, «unità ideale che è l''uomo' nelle scienze dello spirito e nella filosofia»[16], viene semplicemente annacquata la distinzione kantiana tra concetto della natura e concetto intellegibile. «...Errore antropologistico»[17], visto a partire dall'intenzionalità e dalla eidetica. Tutto «dall'esterno», «filosofia delle cose»!

«Ciò che l'uomo è» — senso, finalità, ermeneutica di questa domanda! Egli è «l'intenzione e il gesto della stessa 'trascendenza'»[18], un cercatore di Dio, «un 'fra', (.) 'Limite'» (Dio-animale, ripresi entrambi), «un eterno 'al-di-là'»[19], un «portone forzato» per la grazia[20], «... la sola idea sensata dell''uomo' è esclusivamente un *teomorfismo*, l'idea di una X che è un'immagine finita e vivente di Dio, una metafora di sé stesso, — e cioè delle sue infinite ombre sul grande muro dell'essere!»[21]. Chiaramente: panorama! immagine, romanzo!

Scheler pesca a caso nella vecchia teologia (cfr. anche la gnosi valentiniana: σάρξ - ψυχή - πνεῦμα, caro, anima, spiritus), ma mentre i vecchi teologi almeno vedevano che si trattava di teologia, Scheler capovolge tutto e in questo modo corrompe sia la teologia, sia la filosofia. Questo metodo dello specifico distogliere lo sguardo dall'effettivo è applicato nel libro con grande acume.

[12] Cfr. pp. 346, 186 (d'ora in poi la prima cifra indica il testo della 1ª ed., la seconda quello della 4ª).
[13] *Ivi*, 319, 173.
[14] *Ivi*, 320, 173.
[15] *Ivi*, 322, 174.
[16] *Ivi*, 323, 175.
[17] *Ivi*, 321, 173 e s.
[18] *Ivi*, 346, 186.
[19] *Ivi*, 347, s., 186.
[20] *Ivi*, 348, 187.
[21] *Ivi*, 349, 187.

## 5. Il concetto teologico e il concetto «animal rationale»[1]

L'ermeneutica ha come oggetto tematico di volta in volta l'esserci proprio — dunque interroga il carattere d'essere e le strutture fenomenali di quest'ultimo; rispetto dunque ad una sistematica regionale universale, essa ritaglia da questa un determinato ambito ai fini di una indagine sistematica condotta specificamente.

Per quanto riguarda l'indicazione del titolo e la delimitazione preliminare di questa regione dell'Essere è stato evitato e si evita l'espressione esserci umano, esser-uomo. Il concetto di uomo, in ognuno dei caratteri categoriali tramandati, preclude radicalmente ciò che, come effettività, deve essere reso visibile. La domanda: cosa sia l'uomo, si offusca la vista per ciò che essa in effetti vuole, con un oggetto ad essa estraneo (cfr. Jaspers).

L'essenteci definito come uomo per la ricerca sarà posto sin dall'inizio in un determinato stampo categoriale in quanto si conduce la riflessione sul filo di una definizione tramandata: «animal rationale». Con questa definizione come filo del discorso, la descrizione si vota ad un determinato punto di vista senza appropriarsi in modo vivo dei motivo originari di esso.

La stessa definizione si è perfino già distaccata dal terreno della sua origine e della genuina possibilità di di-mostrazione[2], e i suoi effetti nella filosofia moderna (*Kant*) sono per di più determinati da una interpretazione nella quale fanno capolino motivi teologici cristiani. Il senso delle idee di umanità, personalità, dell'essere persona è comprensibile solo partendo da lì — come determinate deteologizzazioni formalizzanti. Cfr. Kant, la religione nei limiti della semplice ragione, 1793[3].

*Scheler*[4] capisce così poco l'impostazione dell'idea di persona in *Kant* che egli osserva che il sentimento del rispetto sarebbe solamente una «singolare eccezione», senza voler vedere che la sua idea di persona si distingue da quella kantiana solamente per

[1] Intestazione di Heidegger: «Aggiunta a p. 4 (del suo manoscritto). Idea della effettività e il concetto dell'uomo». Questo § 5 non fu letto nel corso.

[2] Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea* A 6.

[3] In *Sämmtliche Werke*, di G. Hartenstein, Leipzig 1868, vol. VI, p. 120.

[4] *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische*, Forschung 2 (1916), p. 266, tr. it. Milano 1944.

il fatto che è più dogmatica e che confonde ancora di più i confini tra teologia e filosofia, ossia corrompe la teologia e nuoce alla filosofia e alle sue possibilità di indagine criticamente determinate.

Quando *Scheler*[5] definisce l'uomo come «intenzione e gesto della stessa 'trascendenza'» come «cercatore di Dio», queste cose non si distinguono fondamentalmente dall'«avere rispetto per» di *Kant* inteso come l'essere aperto al dovere, che è il modo d'incontro della legge.

Fino a che punto *Scheler* faccia confusione in questi preliminari fondamentali, si mostra tra le altre cose nel fatto che la sua idea di persona è, fin nelle formulazioni letterali, proprio quella che i riformatori hanno contribuito ad affermare contro un aristotelismo esteriorizzato della scolastica; cfr. *Zwingli, Calvino*. In questo si passa di nuovo sul fatto che qui, cioè a livello teologico, bisogna distinguere fondamentalmente tra più *status*, modi di essere dell'uomo (status integritatis, status corruptionis, status gratiae, status gloriae) e che non si possono scambiare a piacere l'uno con l'altro.

Quando *Scheler* dice: «*Lutero* per primo... ha definito (l'uomo) esplicitamente come 'caro' (carne)»[6], va rilevato che qui Scheler confonde *Lutero* con il profeta *Isaia* (40,6). Cfr. *Lutero*: Porro carro significat totum hominem, cum ratione et omnibus naturalibus donis[7]. Questo nello status corruptionis, il quale però per la prima volta è del tutto determinato; ne fanno parte la ignorantia Dei, securitas, incredulitas, odium erga Deum; un determinato rapporto con Dio che è negativo nei suoi confronti. *Questo* è come tale *costitutivo*!

La visione dell'uomo sul filo della definizione «animal rationale» lo vede nella sfera di altri essenteci con lui nel modo della vita (piante, animali), e cioè come un essente che ha il linguaggio (λόγον ἔχον), che interpella e parla su il suo mondo; il suo mondo, che innanzitutto c'è nel commercio della πρᾶξις, del *prendersi cura* in senso lato. La definizione, tarda e intesa solamente in una accezione indifferente, di «animal rationale», «essere vivente provvisto di ragione», occulta il terreno intuitivo dal quale è sorta la determinazione dell'essere uomo.

[5] *Zur Idee des Menschen*, p. 346, 186.

[6] *Ivi*, p. 325, 176 (sottolineatura di Heidegger).

[7] *In Esaiam Prophetam Scholia praelectionibus collecta, multis in locis non parva accessione aucta* (1534), cap. 40 WW (Erl. Ausg.), *Exegetica opera latina* XXII, a cura di H. Schmidt, Erlangen-Frankfurt 1860, p. 318.

Questa definizione con lo stile di tesi o di proposizione diventa, però, nell'ambito della autocomprensione della coscienza cristiana dell'esistenza, il fondamento indiscutibile per la determinazione teologica di quell'idea dell'uomo a partire dalla quale si è formata l'idea di persona (razionale = che può conoscere). La determinazione teologica si può compiere solamente nel confronto con il suo principio gnoseologico, ossia risalendo alla rivelazione, primariamente alla Scrittura. Il filo conduttore che ne è stato ricavato è Genesi I, 26: καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποίησωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. L'essere uomo è, secondo la fede, predeterminato nel senso di esser-creato da Dio a sua immagine. La determinazione essenziale dell'uomo, a prescindere dalla definizione greca presa dall'esterno ed esteriorizzata, dipende dall'idea di Dio qui impiegata e che funge da norma.

Inoltre: per la fede l'uomo, così come lo si incontra ed è ora, è «caduto» oppure è un redento, restituito attraverso Cristo. La caduta, l'essere nel peccato è uno stato che non deriva da Dio ma nel quale l'uomo stesso ci si è messo; perciò da una parte, in quanto creato da *Dio*, deve essere buono (bonum), ma in modo che in questo esser-così sia data anche la possibilità della caduta. La determinazione dello stato attuale si motiva essa stessa a partire dalla esperienza di volta in volta originaria dell'esser peccatore, e questa a sua volta è motivata ogni volta dalla originarietà, oppure non-originarietà del rapporto con Dio.

Questo chiuso nesso esperienziale è il fondamento sul quale sta la antropologia teologica cristiana e con il quale essa di volta in volta si modifica.

Nella moderna idea filosofica dell'essere persona, il rapporto con Dio, costitutivo per l'essere dell'uomo, è stato neutralizzato in una coscienza delle norme e dei valori in quanto tale. «Io-polo» tale atto fondamentale originario, centro dell'atto (ἀρχή).

Se determinazioni fondamentali dogmaticamente teologiche devono restare escluse ai fini di una radicale riflessione filosofica sull'essere uomo (e non solamente ciò; è il compito positivamente ontologico che impedisce quell'impostazione in quanto essa ha già pronta una risposta), allora devono essere prese le distanze da un orientamento esplicito, oppure nascosto, *inespresso* su idee determinate dell'essere uomo.

Il concetto di effettività: di volta in volta il nostro *proprio esserci*, nella determinazione «proprio», «appropriazione», «appro-

priato», non include innanzitutto niente della idea di «io», persona, io-polo, centro dell'atto. Anche il concetto di sé, quando viene utilizzato, non ha un'origine «egotica»! (cfr. l'intenzionalità e la sua ἀρχή).

## 6. Effettività come l'esserci nel suo esser-di-volta-in-volta. L'Oggi[1]

Tema dell'indagine è la effettività, cioè l'indagare il proprio esserci rispetto al suo carattere d'essere. Tutto dipende dal fatto che, già nel primo cominciamento della esplicazione ermeneutica, non si manchi l'«oggetto», e questo significa poi definitivamente. Si tratta di attenersi all'indicazione che è data nel concetto di effettività in quanto sua possibile traettoria di compimento. Il proprio esserci è ciò che è proprio e solamente nel suo *di-volta-in-volta* «*Ci*».

Una determinazione dell'esser-di-volta-in-volta è l'*Oggi*, il permanere di-volta-in-volta nel presente, quello di-volta-in-volta proprio (L'Esserci come storico, il suo presente. L'essere-nel-mondo, essere vissuto dal mondo; presente-quotidianeità).

Il cominciamento dell'interpretazione si vede rimandato dallo stesso oggetto tematico ad un determinato «oggi». Questo rimando non solamente non deve essere offuscato, ma la possibilità di agguantare la effettività dipende dalla originarietà con la quale viene raccolto questo rimando e viene condotto alla sua meta. Nella interpretatività pubblica dell'oggi devono essere portate alla luce specifiche categorie dell'esserci per le quali bisogna essere sul chi va là. L'oggi ontologicamente: *presente dell'Innanzitutto*, si, esser-l'un-con-l'altro; «il nostro tempo».

Si offusca, e in questo modo si stravolge il rimando all'oggi facendone un fondamentale *equivoco*, in due modi. 1) Una volta, se si pensa di seguirlo genuinamente agguantando ermeneuticamente l'oggi per mezzo dell'intrattenimento piacevole, esteso e dettagliato, procurato dalla *raffigurazione* delle — cosiddette — «tendenze più interessanti» del presente. 2) L'altra, se nel rimando all'esserci di-volta-in-volta proprio, si legge l'indicazione per un frettoloso, ma in fondo comodo, irrigidimento su un *arzigogolamento* intellettuale a vuoto dell'isolato sé egotico. Entrambi mondanamente curiosi, la cultura e il mondo-del-sé.

[1] Intestazione di Heidegger: *Ermeneutica della situazione.*

Ciò che importa è l'esplicazione ermeneutica, non un notiziario mondano su ciò che «succede». «Oggi», nei nostri giorni, questo è quotidianetà, sciogliersi, nel mondo, parlare a partire da esso, prendersi cura. Entrambe queste possibilità di un perdersi della analisi al suo cominciamento non sono casuali ma stanno sempre sull'autentico cammino del procedere. Lo sviluppo dell'ermeneutica lotta costantemente con la possibilità di scivolare verso questi due lati.

Forti scossoni per la esplicazione qui presentata vengono dal lavoro di *Kierkegaard.* Ma i presupposti, il cominciamento, il modo di esecuzione e il fine sono fondamentalmente diversi, perché egli fa le cose troppo facili. In fondo per lui non c'era nulla di questionabile se non la riflessione che esercitava. Era un teologo e stava all'interno della fede, fondamentalmente al di fuori della filosofia. La situazione odierna è un'altra.

È decisivo perciò prendere l'oggi nel cominciamento dell'analisi di modo che in esso divenga già visibile qualcosa come un *carattere d'essere.* Infatti bisogna che un carattere del genere sia reso visibile e che collochi nell'ambito fenomenico della effettività. Solo successivamente può essere posta la evidente domanda, se nel carattere d'essere agguantato come inizio si incontri l'«Oggi».

L'«Oggi» può essere completamente determinato secondo il suo carattere ontologico, come un Come della effettività (esistenza), solamente quando il fenomeno fondamentale della effettività è divenuto esplicitamente visibile: «*la temporalità*» (non è una categoria ma un esistenziale).

Per ora sia detto preliminarmente: l'esserci ha la sua *pubblicità* e la sua visione. L'esserci si muove (fenomeno fondamentale) in un modo determinato del discorso su sé stesso, la *chiacchiera* (termine). Questo discorso «su» sé stesso è il modo pubblico-medio nel quale l'esserci si prende e si conserva. Nella chiacchiera c'è una determinata preconcezione che l'esserci ha di sé stesso: il dominante «*come che cosa*» nel quale esso «si» interloquisce. Questa chiacchiera è pertanto il Come nel quale sta a disposizione dell'esserci una determinata *interpretatività* di sé stesso. Questa stessa interpretatività non è qualcosa che si aggiunga all'esserci, che gli si attacchi o gli si incolli dall'esterno, ma qualcosa a cui l'esserci è giunto da sé stesso, del quale vive, da cui viene *vissuto* (un Come del suo essere)[2].

[2] Da Heidegger cancellato con l'aggiunta: «troppo presto».

Questa interpretatività dell'Oggi è inoltre caratterizzata dal fatto che essa per l'appunto non viene esperita esplicitamente, presentemente, essa è un Come dell'Esserci, dal quale ognuno viene vissuto. Proprio perché essa costituisce la pubblicità e come tale la *medietà*, nella quale ognuno può fare facilmente insieme agli altri e lo fa, non le resta nascosto nulla di quanto succede. La chiacchiera discute tutto con una caratteristica insensibilità alle differenze. In quanto tale medietà — l'innocuo «Innanzitutto», innanzitutto come per lo più — la pubblicità è il modo d'essere del «*si*»: si dice, si ode, si racconta, si suppone, si attende, si è per... La chiacchiera non è di nessuno, nessuno ne è responsabile, il 'si' lo ha detto.

Si scrivono perfino libri per sentito dire. Questo «si» è *il* «nessuno» che si aggira come uno spettro nell'esserci effettivo, un come della specifica fatalità della effettività, alla quale ogni vita effettiva paga il suo tributo.

L'interpretatività delimita in modo fluttuante l'ambito a partire dal quale lo stesso esserci pone domande e solleva pretese. Essa è ciò che dona al «Ci» nell'esser-ci effettivo il carattere di un esser-orientato, di una determinata delimitazione del suo possibile tipo di visione, nonché dell'ampiezza di visione. L'esserci parla di sé stesso, si vede così e così, eppure è solamente una *maschera* che presenta a sé stesso per non spaventarsi. Difesa dall'«angoscia». La maschera è un permettere la visione di modo che l'esserci effettivo si incontra e si figura di «essere» ciò; in questa maschera della interpretatività pubblica l'esserci si presenta come *somma vitalità* (naturalmente dell'affaccendarsi).

Un esempio: *Vincent van Gogh*, nell'epoca critica, nella quale era alla ricerca del suo proprio esserci, scrive al fratello: «Preferisco morire di una morte naturale piuttosto che prepararmici attraverso l'università...»[3]. Ciò non sia detto qui per contribuire a incrementare la sanzione del singhiozzare, udibile dappertutto, sull'insufficienza della scienze attuali. Sia piuttosto posta la domanda: e cosa è successo? Lavorò, si strappò i quadri per così dire dal corpo e per il confronto con l'esserci divenne folle.

*Oggi*: La situazione dell'università e delle scienze è diventata più questionabile. Cosa succede? Niente. Si scrivono saggi sulla

[3] Lettera del 15 ottobre 1879, in *V. van Gogh. Briefe an seinen Bruder*, raccolte da J. van Gogh-Bonger, tr. tedesca di L. Klein-Diepold, 1 vol., Berlin 1914, p. 157.

crisi delle scienze, sul mestiere dello scienziato. Uno dice all'altro che si dice, come si ode, che le scienze siano alla fine. Oggi c'è già una specifica letteratura sulla questione del come dovrebbe essere. Altrimenti non succede niente.

Un esponente della interpretatività dell'oggi è per esempio *la coscienza della cultura* di un'epoca, *la chiacchiera dello spirito pubblico e medio*; oggi: «spiritualità» moderna. Questa vive di specifici modi dell'interpretazione. Come tali vengano rimarcati nel seguito: 1. la coscienza storica (coscienza di una civiltà); 2. la coscienza filosofica.

# L'odierna interpretatività dell'Oggi

Deve essere compreso il pubblico Innanzitutto della interpretatività dell'oggi di modo che, attraverso il rimontare dell'interpretazione, diventi possibile a partire da questa impostazione agguantare un *carattere di essere* della effettività. Il carattere di essere agguantato in questo modo deve essere concettualizzato, ossia reso trasparente come esistenziale, per poter costituire in questo modo un primo accesso ontologico alla effettività[1].

Si tenga dietro all'interpretatività dell'oggi lungo due indirizzi interpretativi. Essi si possono contraddistinguere come 1. la coscienza storica nell'oggi, 2. la filosofia nell'oggi.

Dominio dell'indirizzo interpretativo, ivi il *Come* ermeneutico (non atteggiamenti, tipica dei comportamenti per far vedere tutto quello che c'è; nessuna psicologia della filosofia. Piuttosto per far vedere come in essi *è* il nostro esserci, il nostro esserci odierno, e questo secondo *modi del suo essere*, categorialmente, e «tenersi» all'esserci, cioè se questa tendenza interpretativa fa vedere l'esserci; l'ontologia in generale, e quale).

## 7. L'interpretatività dell'Oggi nella coscienza storica

L'aver scelto la coscienza storica come esponente della interpretatività dell'oggi è motivato dal seguente criterio: il modo in cui un'epoca (ciò che è di volta in volta oggi) vede e affronta, conserva e rigetta il passato (un passato oppure il suo esserci passato) è un segno di come un presente si rapporta a sé stesso, come esso *è* in quanto esserci nel suo «Ci». Questo criterio è solamente una formula per un carattere fondamentale della effettività, la sua temporalità.

Il tipo di posizione del nostro oggi nei confronti del passato può trovare conferma nelle *scienze storiche dello spirito*. Esse si

[1] «Pertinente quanto alla cosa, ma metodicamente del tutto errato, perché troppo complicato e senza uno sguardo in avanti positivo». Annotazione di Heidegger a questo capoverso.

presentano come il tipo di percorso attraverso il quale l'esperienza storica della vita passata si rende accessibile, esse forniscono anche l'indicazione direttiva per il modo della oggettivazione teorico-scientifica del passato. Alla «coscienza colta» (un come della pubblica interpretatività) esse consegnano come possesso de-finito il passato storico caratterizzato nel suo manifestarsi specificamente inteso e valutato in ragione di determinati punti di vista. Il passato, la vita passata come ambito oggettuale della scienza.

*Come che cosa* ora l'esserci passato viene preso sin dall'inizio in queste scienze? In quale carattere oggettuale esso c'è per esse? L'arte, la letteratura, la religione, l'etica, la società, la scienza e l'economia si raccolgono tutte in una caratterizzazione intesa come quella definizione preambolare che fornisce la direttiva e che precede quella che è di volta in volta la concreta indagine: esse tutte si incontrano come «espressione», oggettivazione del soggettivo, di una vita culturale che spinge in esse verso forme determinate (*anima di una civiltà* [*Kulturseele*])[2].

La unitarietà dominante nella quale questa vita di una cultura giunge ad espressione, mantenendovisi ed invecchiandovi, viene determinata di volta in volta come lo *stile* della civiltà [*Kultur*]. Che non si interroghi ulteriormente il carattere di essere di ciò di cui le formazioni culturali sono espressione, rende evidente quanto l'interesse del comprendere miri alle forme di espressione come tali nel Come del loro essere espressione. L'ultima e sola determinazione dell'essere è: la civiltà è *organismo*, vita autonoma (dispiegamento, fioritura, deperimento).

*Spengler*[3] ha procurato a questo modo di vedere il passato l'espressione conseguente e superiore. La sterile agitazione della filosofia e delle scienze specialistiche è da tempo assopita. Nel frattempo ci si dà segretamente da fare, dappertutto — perfino per la teologia — a «trarre profitto». Certamente *Nietzsche, Dilthey, Bergson*, la scuola viennese di storia dell'arte (*Karl Lamprecht*) hanno fatto il lavoro preliminare. La cosa decisiva è però nel fatto che *Spengler* ha veramente smosso tutto ciò che qui, insicuro e

[2] «Il tutto troppo psicologico; piuttosto rendere visibile anche il modo della temporalità, l'in-essere e l'ontologia dominante». Annotazione di Heidegger a questo capoverso.

[3] *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, I vol.; Gestalt und Wirklichkeit, München 1920.

pavido, spingeva verso una conclusione. Prima di *Spengler* nessuno ha avuto il coraggio di realizzare senza riserve la specifica possibilità riposta all'origine e nello sviluppo della coscienza storica moderna.

Non bisogna chiudere gli occhi sul «nuovo» passo. Tutto ciò che è insoddisfacente e a metà, dilettantesco in ciò che è fondamentale e nell'*habitus* teorico non deve offuscare lo sguardo di pura constatazione. Forze attive che sopravvivono alla filosofia dei professori ordinari, alla miseria piagnucolante che cammina impettita con arie da gran signori. Egli ha presentito ciò che succede. Gli altri fanno come se tutto sia in ordine perfetto.

La successiva questione è: in che modo il passato, oggettualizzato come un divenire di una forma ed un essere-espressione, diventa tema di un compito teorico della conoscenza (scienza), e di quale? Una civiltà [*Kultur*] (una molteplicità di simili civiltà), in quanto chiuso organismo con vita propria, si basa su sé stessa. Nella molteplicità delle civiltà, che nella tradizione si affollano in determinate interpretazioni ognuna, nel suo carattere di essere più proprio, è *posta come eguale* all'altra (come una pianta). Nessun esserci passato ha quanto al suo essere un primato rispetto a qualche altro. Una cultura deve essere attualizzata esattamente come l'altra.

In ragione del carattere oggettuale e d'essere del passato così considerato è già anche presente necessariamente l'*universalità* della considerazione storica. Proprio muovendo dall'oggetto stesso non si può fornire il minimo motivo per una miope restrizione ad una civiltà [*Kultur*] e alla sua indagine. Per questo il campo d'indagine della considerazione storica si amplia di modo che vi diventi perseguibile il «divenire di *tutta* l'umanità»[4].

Quale è ora il modo, che sorge dal tipo di oggetto e di essere del passato così oggettualizzato, della comprensione teoretica, della esplicazione e della ricostruzione concettuale dello stesso?

Non è un caso che oggi, tra le scienze storiche dello spirito, la *storia dell'arte* sia maggiormente sviluppata e che le altre scienze abbiano la tendenza, per quanto sia possibile, ad imitarla.

La prospettiva, il *ciò-rispetto-a-cui del ri-guardare*, nella quale ogni civiltà viene collocata, è di volta in volta il Come dell'essere espressione delle sue configurazioni; essa viene interrogata

[4] *Ivi*, p. 218.

rispetto al suo *stile*, cioè le sue forme espressive vengono ricondotte ad una forma fondamentale delle «anime e dell'umanità» (unitarietà del suo esser-così; ciò significa?). Il tipo di esplicazione teoretica del passato è il marcare i caratteri formali del formale — *Morfologia.*

Sulla base della rispettiva impostazione ontologica si incontra una molteplicità di civiltà [*Kulturen*] onticamente equiparate, il che significa, però, che la considerazione morfologica va sviluppata in modo adeguato a questo contesto tematico. La molteplicità stessa va indagata rispetto al suo formale, anche essa deve ancora essere resa accessibile formalmente. Una civiltà va accostata formalmente all'altra. In questo modo sorge il metodo di una *comparazione universale tra le forme.* Entrano in gioco le categorie di relazione come l'omologia, l'analogia, la contemporaneità, la parallelità.

Il tutto, visto ed esplicato così, del passato storico si condensa in una connessione chiusa e formale di forme (oppure si può condensare; *condensazione*, dominabile con un colpo d'occhio, in un corso determinato). Esso diventa comprensibile in tavole e rubriche, nelle quali le linee di comparazione vengono fissate ordinatamente.

La predeterminazione direttiva del carattere di oggetto del passato come forma di espressione, unitaria nello stile, di civiltà [*Kulturen*] di volta in volta autonome motiva, tanto a partire dal campo di indagine considerato in questo modo, quanto dal tipo di accesso più proprio, un determinato modo della esplicazione storica: l'*ordinare comparando forme* (Ordine — afferrare le forme. 1. Ordine, 2. ordine e più esattamente: idea di civiltà [*Kultur*] in generale; conseguenza; polo contrario).

Il programma conseguente nella sua matura redazione lo fornisce *Spengler*: «Ho in mente un modo — tipicamente occidentale — di indagare la storia nel senso più alto, modo che fino ad ora non è mai sorto e che era destinato ad essere estraneo all'anima antica e non. Una fisiognomica globale di tutta l'esistenza, una morfologia del divenire di *tutta* l'umanità, la quale, sul suo cammino, preme fino alle somme ed ultime idee; il compito di penetrare il senso del mondo non solamente della propria anima ma di *tutte* quelle anime nelle quali sono apparse finora grandi possibilità in senso generale e la cui incarnazione nell'ambito del reale è rappresentata dalle singole civiltà [*Kulturen*]. Questo aspetto filosofico, al quale ci hanno educato e per il quale ci danno il diritto

la matematica analitica, la musica contrappuntistica, la pittura prospettica, presuppone, ben oltre... il talento del sistematico, l'occhio di un artista, e cioè quello di una artista che sente sciogliere completamente il mondo sensibile ed afferrabile che lo circonda in un profondo infinito di misteriosi rapporti. Così sentiva *Dante*, così *Goethe*»[5].

(Postuma applicazione alla comune storia. Storia della religione e così via. Distornante, senza un rapporto effettivo ripetuta e instillata).

## 8. L'interpretatività dell'Oggi nell'odierna filosofia

Si tenga fermo il secondo esponente della *interpretatività dell'oggi* nella *filosofia* dell'oggi. L'aver scelto questa come un modo di interpretazione dell'esserci effettivo si basa su un determinato carattere formale della filosofia tradizionale. La sua tendenza tradizionale si può dunque caratterizzare come vuota universalità: essa si pone il compito di determinare il *tutto dell'essente* nei suoi diversi ambiti, come anche la coscienza che se ne ha di volta in volta, ed entrambe le cose in una unità globale secondo fondamenti ultimi (principi).

Nell'ambito del campo tematico determinato formalmente in questo modo deve cadere anche l'essere della vita. Le tradizionali discipline filosofiche dell'etica, della filosofia della storia, della psicologia vi dirigono sempre in un modo o nell'altro il «discorso». Il domandare-rispetto-a-ciò in modo inespresso ci è comunque, più o meno assicurato nei fondamenti. Nelle tradizionali impostazioni problematiche di queste discipline, in qualche modo la vita umana è più o meno espressamente co-investigata. In questa filosofia dovrebbe perciò potersi leggere ermeneuticamente il *come che cosa* essa concepisca sin dall'inizio tale essere della vita, come vi proceda «la chiacchiera» su esso, come dunque vi si discorra — in quanto modo di discussione determinato di un'epoca — di questa ultima e del suo esserci.

*Tutto sta esclusivamente in questa constatazione ermeneutica*. Non si tratta però di un confronto o addirittura di una confutazione di questa filosofia. Una dettagliata raffigurazione delle sue «correnti» non è solamente senza rilievo ma anche deviante ri-

[5] *Ivi*, pp. 218 s. (sottolineatura parziale di Heidegger).

spetto alla sola domanda: qual'è la prospettiva principe nella quale si colloca l'ambito tematico della filosofia?

L'universale, il solo tutto che trasforma ogni cosa in unità e così l'abbraccia, il *tutto dell'essente*, questo è il tema. Finché si incontra una molteplicità di regioni dell'essere, di strati e livelli dell'essere, nei confronti di questa sorge il compito di una sistematica che la abbracci, la qual cosa comprende un doppio compito: da una parte il delineare lo scheletro, le linee maestre dell'*ordinamento complessivo* e, dall'altra l'indicare all'essente concreto il suo luogo[1] in qualche scomparto del sistema.

Considerando in questo modo il tutto dell'essente, le strutture relazionali dell'ordine in quanto tali, i rapporti gerarchici in quanto tali, l'essere collocato in quanto tale, l'essere ogni volta altrimenti, e con questo nuovamente uguale, in quanto tale, assumono tutti un carattere eminente. In primo piano emerge il *relazionale* in quanto tale e questo diventa l'autenticamente tematico. In quanto ciò che domina, che signoreggia, esso costituisce l'autentico essere. L'ordinamento è ciò che veramente è immutabile in esso, ciò che è superiore alla mutabilità domata, l'*in-sé sovratemporale*, essere, validità, valore, permanere (contro la «realtà sensibile»).

Questa connessione d'essere, ovvero normativa, viene presa o come libera da vincoli, come ciò che è in sé stesso ultimo, oppure come il pensato *e* il pensiero di uno spirito assoluto — e quest'ultima possibilità nuovamente o nel senso di *Hegel* oppure in modo *neoplatonico-agostiniano*.

Queste differenze non hanno un significato decisivo per il carattere ontologico e tematico di ciò che viene visto in quella prospettiva principe e per il *Come* dell'osservazione stessa, ancor di più se esse rimangono indeterminate. Ciò vale anche per la differenza seguente: La struttura dell'ordine viene impostata una volta in modo unidimensionalmente statico e piatto (platonizzante), un'altra dialetticamente. Ma proprio la *dialettica* richiede, per la sua propria possibilità, il vedere-così il tutto dell'essente come sin dall'inizio determinato nel senso di un connettibile nell'ordine. Il suo ufficio più proprio, consistente nella continua riunificazione superante, che comprende *insieme* e nuovamente va *oltre* in questa prensione vive alle spese di questa impostazione di un ordine possibile.

La caparbietà, molto specificamente motivata, della dialetti-

[1] Annotazione di Heidegger: «troppo presto».

ca, viene documentata nel modo più netto in *Kierkegaard*. Nella prospettiva autenticamente filosofica non è riuscito a liberarsi di *Hegel*. Nel suo successivo ricollegarsi a *Trendelenburg* c'è solamente il più preciso documento di quanto poco radicale fosse filosoficamente. Non notò che *Trendelenburg* vedeva *Aristotele* attraverso gli occhiali di *Hegel*. L'immettere il paradossale nel Nuovo Testamento e nel cristianesimo è semplicemente un hegelismo negativo. Ciò che egli però voleva (fenomenalmente) è qualcosa d'altro. Quando oggi si tenta di mettere d'accordo l'autentica tendenza fondamentale della fenomenologia con la dialettica è come se si volesse mettere insieme acqua e fuoco.

Invece di una ulteriore caratterizzazione, può avere ora la parola una autodichiarazione della odierna filosofia: «Noi tutti — Rickert, i fenomenologi, la corrente che si rifà a *Dilthey* — ci incontriamo nella grande lotta intorno all'*atemporale nello storico* oppure *sopra lo storico*, intorno al *regno del senso* e alla sua espressione storica in una concreta civiltà [*Kultur*], intorno ad una *teoria dei valori* che conduca oltre il meramente soggettivo fino all'oggettivo e al valido»[2].

L'autentica corrente di Dilthey non è quella che viene tracciata qui; e per quanto riguarda i fenomenologi vi prego di escludermi.

Il «fino all'oggettivo» diventa chiaro come il «via dal meramente soggettivo». Questa filosofia, la si potrebbe indicare come il «platonismo dei barbari»[3], sa di essere in un luogo sicuro nei confronti della coscienza storica e perfino di ciò che è storico. Il rimanere presso quest'ultimo essa, dalla sua posizione, lo marchia come storicismo [*Historismus*]. Perciò un esponente della interpretatività (la filosofia) è in una insuperabile opposizione nei confronti dell'altro (la coscienza storica). Questa tensione è *il* problema pubblico nella interpretatività dell'oggi: «noi tutti...».

Sintomatico per questa spinta all'oggettivo è il voltare le spalle alle riflessioni gnoseologiche ed epistemologiche; il gesto oggi normalmente più aristocratico del filosofo della storia: metafisica oggettiva. Per la tendenza a quest'ultima è un'infallibile marca il modo, come e dove si vada in cerca di appoggi nella storia della

[2] E. Spranger, *Rickerts System*, in *Logos* 12 (1923-24), p. 198 (sottolineature parziali di Heidegger).

[3] Cfr. Platone, *Repubblica* VI 511 b, c, Oxford (Burnet), 1906.

filosofia. *Aristotele*, nella interpretazione tradizionale, *Leibniz* ed *Hegel* diventano i modelli. La tendenza ermeneutica della filosofia nell'oggi si mantiene nell'impostazione di un nesso universale dell'essere, il quale diventa determinabile in un *ordinare universale* che gli corrisponde. Il comportamento fondamentale della coscienza storica si era corrispondentemente mostrato come un ordinare comparando le forme.

(Quale essere sta qui nella pre-disponibilità? La semplice presenza, l'esser attuale, l'attuale avvicendarsi, trasformarsi delle civiltà. Pre-disponibilità, pre-cognizione: determinare = rendere globalmente abbracciabile).

## 9. Allegato; «Dialettica»[1] e fenomenologia

La tendenza della filosofia odierna è stata caratterizzata come «platonismo dei barbari»; barbarica perché le manca l'autentico terreno di Platone. Per il tipo di indagine, impostazione e pretesa cognitiva, la situazione originaria è da tempo superata e mai più raggiungibile; motivi eterogenei, e per di più motivi che non sono stati esaminati quanto alla loro origine, si sono insinuati nella odierna speculazione. In considerazione di ciò che qui ci occupa, un luogo caratteristico: *Platone*, Repubblica VI 511 b, c[2]. Il decisivo della impostazione tematica della filosofia può essere ricavato da lì.

La dialettica come opposizione allo statico fianco-a-fianco (per es. anche della fenomenologia) sorge dalla stessa fonte di errore di ciò contro cui essa desidererebbe porre rimedio. Essa perviene in un contesto costruito, mentre anche lì non ce ne è nessuno, cioè manca il radicale sguardo d'insieme sull'*oggetto della filosofia*, dal quale emerge anche il Come del concepito nella sua «unità». Ciò che costituisce l'unità non è l'ordinamento esteriore dei confini e nemmeno il «carattere processuale» che si riferisce sempre all'ordine, ma il Come di volta in volta del comprendere nel suo decisivo l'avere di volta in volta una direzione. Tutte le categorie *sono* come tali, non in e per il riferimento dell'una all'altra, esistenziali.

Qui un orientamento di fondo sulla dialettica, per quel tanto che è questione della comprensione della fenomenologia. Non si

[1] Intestazione di Heidegger.

[2] Cfr. sopra p. 47, nota 3.

può qui raggiungere una decisione formalistica di modo che essa possa avere un rilievo nel merito; del resto il problema del rapporto tra entrambe può essere in discussione solamente finché esso viene posto dalla ricerca concreta. I vuoti programmi metodologici guastano la scienza.

Per due riguardi interdipendenti la dialettica si colloca nei confronti della fenomenologia in una superiorità che riguarda la dignità della conoscenza che si vuole ricavare:

1. La dialettica vede nella fenomenologia il livello della prima immediatezza del concepire. Questa può solamente rendere familiare qualcosa ma il conoscere le resta estraneo, ossia essa non raggiunge la superiore, mediata immediatezza. Essa può comunque determinare in un primo gradino lo spirito *che si manifesta* ma la resta nascosto lo spirito autenticamente essente, che conosce sé stesso.

2. Inoltre: in ragione di questa superiore ed autentica possibilità di conoscenza, alla dialettica riesce ora, se non completamente almeno in più grande misura, di penetrare nell'irrazionale; nell'irrazionale, anche se nello stesso tempo vi si rivolge come al trascendente, al metafisico.

Ed è giusto: la fenomenologia è il livello della conoscenza immediata, — se per l'appunto la si concepisce a partire dalla dialettica. La questione è, però, se in questo modo possa essere raggiunta in generale una comprensione originaria della fenomenologia. Si presuppone già la dialettica. A questo livello della impostazione non si può decidere nulla.

Del resto va detto: nella fenomenologia c'è nei fatti una *limitazione* del conoscere ovvero una possibilità di esso che, comunque, non è sempre colta e forse nemmeno oggi. La questione è, però, se questa limitazione sia una mancanza nel senso del compito fondamentale della filosofia, un rimanere indietro rispetto ad ogni penetrare, salire e approfondire aristocratici.

Allo stesso tempo bisogna però domandarsi: che significa irrazionale? Ciò si precisa solamente in relazione ad un'idea determinata di razionalità. Da dove emerge la sua determinazione? Ammessa una buona volta questa funesta coppia di concetti (forma-contenuto; finito-infinito): se la razionalità e, corrispondententemente, l'irrazionalità, ad esempio, dell'estetica fossero qualcosa di completamente diverso da quelle della religione, cioè se «razionale» si limitasse, nella sua applicazione filosofico-fondamentale, a qualcosa di contenutisticamente svuotato, a che cosa porterebbe questa razionalità?

Si può in generale definire negativamente come l'irrazionale ciò che è contenutisticamente tematico? Dove viene fatto questo passo non si comprende sé stessi; non ci si accorge che tutta la dialettica resta senza orientamento proprio quando non c'è un certo sguardo di fondo sulla *cosa* e quando non è decisiva una razionalità fondamentale che si mantiene continuamente in ragione di quello sguardo sulla cosa e non nella dialettica come tale.

La possibile sottolineatura della ricchezza contenutistica, quanto a fenomeni vitali, in un sistema dialettico, ad esempio, contribuisce così poco a far definire diversamente l'autentico carattere di essere del procedimento dialettico che questo piuttosto, proprio nei confronti della vita che ne è oggetto, diventa visibile ormai solamente come un «indirizzo errato».

Tutta la dialettica, in ciò che essa apporta, vive in fondo sempre del tavolo degli altri. L'esempio illuminante: la logica di *Hegel*. Non solamente il fatto che, già ad un rapido sguardo, balza agli occhi che in fondo vi è stata rielaborata la logica tradizionale. È egli stesso a sottolinearlo: «quel materiale acquisito», *Platone, Aristotele,* è «una traccia estremamente importante, perfino una condizione necessaria (e) un presupposto da riconoscere con gratitudine»[3]. (A ciò si aggiunge: in quale interpretazione ha Hegel agguantato il suo materiale?).

La dialettica è dunque doppiamente non radicale, cioè fondamentalmente non filosofica. Deve vivere alla giornata e in questo sviluppa una imponente abilità. La sorgente hegelianeria, se si impone, sotterrerà nuovamente la possibilità anche solo di un senso per la filosofia. Non è un caso che *Brentano*, dal quale viene la prima spinta alla fenomenologia, abbia avvertito nell'idealismo tedesco il corrompimento più intimo della filosofia. Un anno di letture e si può parlare su tutto, di modo che ciò sembri perfino qualcosa e il lettore stesso creda di avere qualcosa tra le mani. Si guardi la sofisticaggine che viene oggi praticata con schemi come forma-contenuto, razionale-irrazionale, finito-infinito, mediato-immediato, soggetto-oggetto.

Contro ciò prende posizione sul campo di battaglia la fenomenologia. Ove si voglia riunificare entrambe si prende la feno-

[3] G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1ª parte, a cura di G. Lasson, Leipzig 1923, 2; *Prefazione*, p. 9, tr. it. *Scienza della Logica*, I, Bari 1978, p. 13 (ndt: la traduzione è mia).

menologia superficialmente. Ci si può appropriare della fenomenologia solo fenomenologicamente, cioè non ripetendo proposizioni, riprendendo princìpi oppure credendo a dogmi scolastici, ma per mezzo della *esibizione* concreta.

In questo è preliminarmente richiesta una straordinaria misura di spirito critico e niente è più pericolosa di una *fede nell'evidenza* che imiti e tenga il passo. Quando il rapporto visivo con le cose resta decisivo, altrettanto ostinato e frequente è il possibile ingannarsi in proposito. Chiamata, forse, ad essere la coscienza della filosofia, essa è diventata la ruffiana del pubblico commercio dello spirito, *fornicatio spiritus* (Lutero).

Il risultato di questa riflessione è il seguente; la questione del rapporto tra dialettica e fenomenologia deve decidersi in ragione dell'*oggetto* della filosofia, più esattamente nel compito fondamentale di modellare concretamente l'indagine di questo e la sua relativa decisione. In questo compito, però, la stessa dialettica le si mette al fianco; essa non sopporta qualcosa come l'ancorarsi all'oggetto e di farsi porgere da esso il tipo di comprensione relativa nonché i limiti della comprensibilità. (La domanda circa l'oggetto non è una definizione preliminare di tipo formalistico, il dilettantismo comodo; cfr. «Introduzione» 21/2[4]).

## 10. Sguardo sul procedimento dell'interpretazione[1]

Il nostro tema è dunque l'esserci di volta in volta; il nostro compito: il mostrarlo allo sguardo comprendente di modo che in esso stesso si precisino i caratteri fondamentali del suo essere. L'esserci non è una cosa come un pezzo di legno; nemmeno qualcosa come una pianta; non consiste nemmeno in esperienze vissute e ancora meno è il soggetto (io) nei confronti dell'oggetto (non-io). È un essente peculiare che proprio, in quanto esso veramente «ci è», non è oggetto — in senso formale: il verso-cui di un essere-indirizzato opinante. In quanto tema di una *riflessione* esso è oggetto; ciò non dice però nulla sul fatto se così debba essere per

[4] Martin Heidegger, *Vorlesungen von Winter 1921/22, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles»* (Gesamte Ausgabe, vl. 61), da Heidegger citata sempre come «Introduzione», tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Napoli 1990.

[1] Intestazione di Heidegger: «su p. 9; *Ricapitolazione*».

il tipo di esperienza nella quale esso *ci* è e nella quale in fondo si compie l'analisi.

(Non si tratta di mettere insieme e di riferire su una serie di proposizioni e dogmi su questo esserci, di farvi, intorno, sopra e con esso, una filosofia oppure, ciò che per i più è la cosa principale, di inscenare un nuovo indirizzo della fenomenologia ed ingrossare ulteriormente la già sospetta confusione)[2].

L'intenzione, in questa indagine speciale, è quella di indirizzare concretamente, lo sguardo sul fenomeno genuino. A tal fine è importante il vedere l'esserci nella sua specificità già là ove non lo si immagina.

L'esserci chè è di volta in volta c'è nel suo esser-di-volta-in-volta. Questo viene co-determinato attraverso il di-volta-in-volta Oggi dell'esserci. L'Oggi è l'oggi odierno. *Un* modo, nel quale l'Oggi si presenta, nel quale dunque già qualcosa come l'esserci si vede, è la sua *pubblicità*. La pubblicità si dà in un determinato discorrere di- avere opinioni su-, esternarle e comunicarle. Il discorrere investe tutto — caratteristicamente —, presumibilmente anche ciò che non è tanto lontano dall'esserci, *esso stesso.*

Se bisogna dunque metter in luce l'esserci odierno a partire dall'Innanzitutto dell'Oggi, allora diventa necessario ricercare quella chiacchiera della sua pubblicità nella quale esso parla di sé stesso, nella quale esso ci è dunque in qualche modo tematicamente. Tale chiacchiera pubblica, coscienza colta, proviene sempre da modi più autentici del commercio con la cosa di cui si parla. Tali modi, nei quali si tratta in qualche modo anche nell'esserci, sono rappresentati *tra gli altri* anche dalla coscienza storica e dalla filosofia; modi rilevanti, espliciti del parlare di sé stesso in un senso specifico.

Nella storia e nella filosofia l'esserci parla direttamente o indirettamente di sé stesso, il che significa però che egli ha di sé stesso una concezione che lo forma; esso c'è in questi modi interpretato così e così. I modi sono essi stessi quelli dell'interpretazione.

Bisogna dunque interrogare l'esserci nell'Oggi, la coscienza storica odierna e l'odierna filosofia, in relazione al come in esse stesse l'esserci ci sia e sia concepito. Storia e filosofia, che sono alla base della distruzione come Oggi, viste unilateralmente e in rapporto alla questione dell'essere dell'esserci.

Si tratta innanzitutto di semplici constatazioni; a partire da

[2] Questo capoverso cancellato da Heidegger.

queste è già pretracciata l'interpretazione descrittiva nel senso del compito: la storia e la filosofia sono modi dell'interpretazione; qualcosa che l'esserci stesso è, nel quale esso vive; in tanto che è esso stesso a comparirvi, esse sono modi essenti nell'esserci, nei quali esso ha sé stesso in un determinato modo. Questi modi dell'esserci sono conformi ad esso; dunque si pone l'autentica domanda dell'ermeneutica: *quale carattere di essere* si mostra in questi modi dell'aver-sé-stesso?

# Analisi dell'interpretazione in quanto di volta in volta riferita al suo oggetto

La questione ermeneutica, per la quale è stato ora aperto il campo visuale, suona: *come che cosa* si incontra l'*esserci effettivo* in entrambe le correnti di interpretazione, la coscienza storica e la filosofia, il che significa, nel contempo, nella sua interpretatività dominante? Come che cosa viene interrogato nel senso più proprio delle correnti di interpretazione? E infine: cosa è l'aver-ci-si dell'esserci come essere, come Come della effettività, esistenziale?

È da tener fermo che nella presentazione ed analisi di entrambe le interpretatività si tratta solamente della messa in rilievo interpretativa di un carattere di essere dell'esserci. Già la presentazione è un primo segno iniziale del carattere di essere ovvero un indirizzo formale al vedere ontologico. In questo bisogna eliminare ad ogni modo il pregiudizio secondo il quale la sola o perfino *l*'ontologia prototipica sarebbe l'ontologia degli oggetti della natura oppure una, che corre parallelamente a questa, degli oggetti della cultura (ontologia delle cose della natura e dello spirito).

Come va messo in luce il «*come che cosa*» nel quale, secondo le due correnti dell'interpretazione, va com-preso di volta in volta il loro oggetto? Sulla strada di un'analisi del *modo di essere-riferito* di volta in volta all'oggetto. Questa tendenza del riferimento-a riceve allo stesso tempo luce da un chiarimento analitico del modo della messa in pratica di questo riferirsi[1]. (Cfr. le Ricerche Logiche!).

## 11. L'interpretazione dell'esserci nella coscienza storica

Il carattere di oggetto del passato, tema della *coscienza storica*, sta nella determinazione fondamentale: *essere espressione* da parte di un qualcosa di qualcosa. La connessione dell'esser-così, caratterizzata nel suo così per mezzo dell'esser-espressione, è sottoposta al determinare della conoscenza in modo da venir compresa di vol-

[1] Aggiunta di Heidegger: «Qui molta attenzione a interpretazione, in-essere, cura».

ta in volta rispetto al tipo di forma dell'esser-espressione, *lo stile*. (Passato — non più presente; mondo come esser-espressione di; questo: stile. L'aver-sott'occhio osservativamente lo stile: at-tenzione).

Esser-espressione di qualcosa esige già a partire da sé stesso, in quanto modo dell'accesso e dell'appropriazione, il seguire, esaminandoli, i caratteri del *rimando* (il termine «rimando» sarà successivamente destinato ad un determinato impiego. Qui è usato inautenticamente) che risiedono in un determinato essere oggettuale. Il seguire osservativamente in determinate associazioni della rappresentazione.

Le linee del rimando di tipo espressivo - tanto quelle all'interno di un sistema culturale[2] quanto quelle che corrono da questo ad un altro - richiedono, nella loro molteplicità, la possibilità di un ritenimento *unitario*; non c'è altro modo di ottenere da esse l'oggetto espresso. La unitarietà del ritenimento delle linee del rimando che vengono espresse (connessione dell'esser-così) si basa sul fatto che il seguire che le mette in rilievo e le determina si compie da parte di una *at-tenzione* a- che domina ogni passo, e di un avere-sott'occhio lo stile. È in rapporto a quest'ultimo che si compie l'indagine dei fatti storici nel loro modo di esser-espressione. La scelta stessa è diversamente motivata e costituita.

Questa prospettiva principe è operativamente costitutiva per il lavoro fondamentale della ricerca proprio dove non lo si immagina: nella critica delle fonti e nella prima interpretazione. Questo aver-presente l'oggetto culturale nel suo carattere stilistico, che è di tipo preliminare e che prepara la traettoria visiva per ogni concreto lavoro di separazione delle fonti (ad esempio nella dichiarazione di inautenticità oppure nella determinazione della paternità di un'opera o ancora nello scoprimento di filiazioni letterarie), può ora finalmente esplicitarsi esso stesso *nella* sua operatività.

*L'avere preliminarmente l'unitarietà dello stile* non solamente si conferma nella sua adeguatezza oggettiva, ma in questo, per la prima volta, si esplica secondo i caratteri fondamentali, prima ancora nascosti, dello stile in questione. Questo avere preliminarmente lo stile si caratterizza, nel senso del riferimento, come un *tener-sott'occhio esaminando*, e i modi concreti dell'accesso e dell'appropriazione della stessa connessione dell'esser-così si caratterizzano come il seguire osservativamente attraverso questo esame

[2] Espressione di Dilthey: religione, arte, etc.

la molteplicità di rimandi. (Ordinare come soggiornare, il Come dell'esser temporale, presente. Forma — apparire — esser — espressione di — escludersi).

La coscienza storica, però, si pone ora fondamentalmente, cioè sulla base della predeterminazione tematica del passato come esser-espressione di, davanti a tutta la molteplicità dell'essente così. Il che significa: il concepire ed il determinare storico richiede in sé stesso, corrispondentemente alla sua più intima tendenza al riferimento, il non uscire fuori da questo atteggiamento di seguire ed osservare. L'esaminare osservativo come un determinato permanere presso-.

Questo *permanere* equanime, che va insieme e segue, presso tutte le civiltà [*Kulturen*] comporta la fattibilità di un *ordinare* universale che compari le forme. In esso risiede la garanzia, quanto al riferimento, di una possibilità di incontro equanimamente «*oggettiva*» di ogni forma culturale passata. Il permanere presso tutte le molteplicità di forme di entrambi gli ordini è però esso stesso determinante, cioè comparante e, in quanto comparante, lo è universalmente. Esso è il continuo guardare quà e là; il continuo esser in cammino vedendo, nella misura in cui si comprende, non può soggiornare da nessuna parte, proprio per poter soddisfare al suo compito.

Ciò che nel permanere si incontra come una universale e, secondo l'unitarietà dello stile, articolata possibilità di espressione, è il passato; esso è essente nel come dell'esser-stato, cioè *ci è già* per il permanere osservante; passata semplice-presenza, presente; non l'esser-passato come mia, nostra virtualità[3]. (Termine?)

Il passato «C'è già», e questo in intuibile molteplicità formale, per il permanere che vede in modo determinato, che guarda a connessioni di rimandi, si incontra di modo che da sé stesso, dal suo contenuto tematico così predeterminato, si emana un *tratto* che at-trae ogni volta nuovamente il permanere che compara nel suo guardare consecutivo, di modo che esso si deve mantenere da sé stesso in questo seguire. (Tratto: mondo, vita, pubblicità, ciò che succedeva).

Così ora si sono messi in rilievo determinati caratteri fenomenali: 1. il tener-sott'occhio osservativo, 2. il seguire osservativo e il mettere a disposizione le connessioni concrete dell'essere, 3. questo

[3] Aggiunta di Heidegger: «Manca il modo della conoscenza: constatare, presa di conoscenza, rappresentare».

constatare come condotto permanentemente dal menzionato guardare a, 4. questo esaminare come permanere presso, 5. questo permanere nel modo di esecuzione di un comparare che corre di qua e di là, ossia un permanere senza soggiornare (e pur tuttavia un soggiornare indietro a!), 6. il Dappresso del permanere nel carattere del «C'è già» di un essente-stato, 7. il tratto che se ne emana, e questo tale da trasformare, in ragione della sua autonoma tendenza alla comprensione, il permanere in un *dover*-permanere.

Questi caratteri fenomenali sono sufficienti a livello fenomenologico a registrare pre-indicativamente la coscienza storica secondo il suo carattere di riferimento e di esecuzione. Il fenomeno del non-esser-da-nessuna-parte nel dover-vedere-tutto, e questo riguardo al passato storico, sia fissato terminologicamente come la *curiosità condotta-attratta*, condotta dal suo oggetto.

La coscienza storica è tema in quanto un esponente della interpretatività, *un modo dell'esser-pubblico della vita.* Come modo dell'interpretazione essa si presenta anche alla pubblicità nel modo del suo essere, ossia interpretando. Ciò significa: la coscienza storica ci è in modo da condursi *in pubblico in una determinata autointerpretazione*, vi si mantiene e in questo modo vi domina. In questa autointerpretazione esprime ciò che per essa è importante, e questo rispetto all'esserci della vita. Come modo di interpretazione dell'esserci metterà perciò in mostra, nella sua autointerpretazione, proprio ciò che è importante per lo stesso esserci. Di che si tratta, deve potersi comprendere dall'autointerpretazione della coscienza storica così determinata. (Corrispondentemente dall'autointerpretazione del filosofare).

*Spengler* sottolinea[4] come mancanza continua della considerazione e della scienza storica il fatto che non le era riuscito ciò a cui mirava, di «essere *obbiettiva*». La scienza storica è obbiettiva solamente quando le riesce «di delineare un quadro della storia che non sia più dipendente dalla posizione casuale dell'osservatore in un qualsiasi - il suo - presente»[5]. Ciò che era stato raggiunto da tempo nelle scienze della natura - la distanza nei confronti dell'oggetto, di modo che esso sia il solo interprete di sé stesso - mancava per quanto riguarda il mondo storico. Si tratta dunque di eseguire nei confronti della storia «ancora una volta l'azione di

[4] *Op. cit.*, vol. I, cap. I, pp. 135 ss.
[5] *Op. cit.*, p. 135.

*Copernico*»[6], cioè la liberazione dalla evidenza e dal punto di osservazione dell'osservatore, «dunque di sciogliere la storia dai pregiudizi personali dell'osservatore, il quale, nel nostro caso, ne fa essenzialmente una storia di un frammento del passato con quanto di casuale-presente è stato fissato in Europa occidentale come fine con gli ideali ed interessi pubblici momentanei come indici di valore per lo sviluppo di quanto si è raggiunto e di quanto si deve raggiungere - questo è lo scopo di quanto segue»[7].

Questa autointerpretazione della coscienza storica pone perciò quest'ultima di fronte al compito di osservare «l'intero fatto uomo»[8], cioè di mettere in luce in modo assolutamente obiettivo l'esistenza umana. Un nuovo compito, di modo che una nuova ed autentica possibilità dell'esserci e della comprensione dell'esserci si offre come qualcosa di obbiettivo.

Questa autointerpretazione non ci fa solamente conoscere ciò che è la coscienza storica ma si fa conoscere in modo da penetrare essa stessa - cioè la interpretatività del suo Oggi - in quel permanere nel quale, senza accecamenti, si incontra il passato in modo obbiettivo. L'autointerpretazione va incontro essa stessa all'oggetto da comprendere e al tratto che ne emerge nella sua direzione, cioè la curiosità in quanto at-tratta spinge in sé stessa nella direzione di questo tratto.

Il modo di interpretazione, nella sua autopresentazione, parla *anche per la* conquista e l'affermazione, che vanno eseguite in esso stesso, dell'esserci stato in questo modo. Questa coscienza storica, nella sua distanza obbiettiva nei confronti del passato, ha altrettanto oggettivamente il *presente dell'esserci*, questo significa però, nel senso del carattere tematico dell'ambito storico che è in questione: «già» il suo *futuro*. Il calcolo preliminare di questo, il «tramonto dell'occidente», non è un capriccio di *Spengler* e nemmeno una facile battuta per le masse, ma la conseguente espressione del fatto che la coscienza storica inautentica si è pensata fino in fondo nella sua possibilità più propria, quella che le è stata riservata. (Il non-ancora, in sé nel *calcolo* come presente; lettura comparata).

*Spengler* rappresenta l'odierna coscienza storica così come essa

[6] *Op. cit.*, p. 136.

[7] *Ibid.*

[8] Questa espressione si trova solo nelle edizioni più tarde, così nell'edizione del 1923 a p. 128, nella ristampa del 1969 a p. 126.

si deve prendere secondo le sue proprie possibilità. L'opposizione della scienza specialistica *in questo* non ha assolutamente peso, nella misura in cui si limita a segnalare (cosa che ha la sua importanza da un altro punto di vista) errori di interpretazione oppure il tralasciamento di dati di fatto rilevanti. Nell'atteggiamento fondamentale, per non dire dichiarato, essa finisce visibilmente sempre più sotto l'influsso di Spengler.

Perciò, dove essa si oppone radicalmente, tradisce solo la sua incomprensione di sé stessa; cioè le scienze storiche dello spirito non si rendono conto che esse usurpano una possibilità del tutto determinata che le riguarda, cioè la storia dell'arte, e questo nel senso che, scimmiottando quest'ultima, si rivestono di una superiore «spiritualità» invece di attenersi, come fa la storia dell'arte stessa, di volta in volta al loro proprio oggetto, al suo carattere di essere e alle rispettive possibilità di accesso e di determinazione.

Lo scimmiottamento della storia dell'arte è un abuso di questa, cioè una disistima, cioè una incomprensione. Le restanti scienze dello spirito, nella misura in cui la imitano, capiscono questa tanto poco quanto sé stesse. (Perché la storia dell'arte genuina a questo riguardo (stile, forma, espressione)? Il suo oggetto è però anche l'«ordinare»! Qui ancora poca chiarezza; qui chiaramente, davanti a quali compiti)[9].

La religione viene equivocata nel nucleo del suo esserci quando la storia della religione si permette oggi il facile gioco di disegnare su una tavoletta dei tipi, cioè forme stilistiche della devozione. La stessa cosa vale per la storia dell'economia, della filosofia e del diritto. Queste possibilità di volta in volta genuine non vengono all'esistenza concreta per il fatto che alle scienze storiche venga presentato come piano operativo un sistema filosoficamente congegnato, ma solamente per il fatto che, all'interno di ognuna di queste scienze, interviene decisivamente l'uomo giusto al posto giusto nel momento giusto. (Il contributo che può dare la filosofia non è qui oggetto di «discorso»)[10].

## 12. L'interpretazione dell'esserci nella filosofia

Bisogna ora eseguire la corrispondente analisi sulla *seconda corrente di interpretazione, la filosofia.* Ciò significa: bisogna deter-

[9] Evidentemente successiva aggiunta di Heidegger.

[10] Frase da Heidegger cancellata.

minare il riferimento guida al suo oggetto da parte del comportamento conoscitivo del filosofare; insieme a ciò il «*come che cosa*» nel quale diventa tematico come tale il tema della filosofia. Il modo del riferimento a- diventa da parte sua visibile nell'analisi del carattere operativo del comportarsi nei confronti di-.

Già nella caratterizzazione introduttiva di questo secondo esponente dell'interpretatività dell'Oggi si è dovuto richiamare l'attenzione su un dilemma. Non è solamente la molteplicità di indirizzi che nell'odierna filosofia vanno in direzioni opposte a rendere impossibile il ricondurla ad una unitarietà che sia più che meramente formale. Ognuno degli indirizzi dominanti offre in sé stesso troppo poco terreno fenomenale per l'analisi da intraprendere.

Il dilemma ora si accresce ove bisogna mettere in luce e in rilievo in questa interpretatività dell'Oggi determinati caratteri fenomenali. Lì, dove sono presenti sistemi compiuti, altrettanto poco come qui, dove l'interesse è per programmi di sistemi, non è già presente la base necessaria dell'analisi. Infatti non bisogna discutere in ragione della verità o falsità proposizioni e risultati compiuti. Si presupponga piuttosto che tutto ciò che dice l'odierna filosofia sia pura ed indiscutibile verità. Lo sguardo dell'analisi si dirige a ciò che succede in questa filosofia. A tal fine nemmeno una metodologia, oppure una logica di questa filosofia, potrebbe dare la giusta delucidazione, perché essa dovrebbe essere teoria nel senso di questa filosofia.

L'analisi richiede in sé stessa solamente la possibilità di poter ripetere passo dopo passo la ricerca e quella connessione operativa che ha condotto al sistema e alle pure verità, in modo da avere in pugno il tipo di dimostrazione e di suffragamento delle proposizioni quanto all'oggetto tematico, cioè per poter sollevare il problema del come l'oggetto venga visto, del come venga interrogato, del come si tragga da esso stesso la concettualità. Dunque una pretesa di tipo molto primitivo. (Odierni filosofi di rango, ad ogni modo, avvertono simili questioni semplicemente come una indecorosa intromissione oppure non capiscono nel modo più assoluto come sia possibile domandare qualcosa del genere).

Ogni tentativo, però, di preparare un simile terreno per l'analisi va a vuoto. Resta solamente la possibilità, partendo dalla sistematica e dalla sua tendenza di fondo, di caratterizzare il comportamento conoscitivo nei suoi tratti fondamentali. Questo è stato definito come un ordinare universale nel senso che la temporalità viene in-ordinata nell'eterno.

Il punto di partenza di questo *in-ordinamento di qualcosa in qualcosa* risiede nello stesso temporale, nel concreto. In questo modo gli odierni ritengono di procedere meglio di Hegel; ma, delle cose concrete di cui parla, Hegel ha un'idea più concreta di tutti i filosofi a lui successivi che fanno dei sistemi.

Si parte dunque dal concreto, dalla natura e dalla cultura, oppure solamente da quest'ultima in quanto la natura è, in fondo, solamente un oggetto nelle scienze della natura, e queste sono dal canto loro un bene culturale, appartenente al sistema culturale «scienza». (Prima si diceva: *la natura è spirito*).

In quanto ordinare universale la filosofia copre l'insieme della cultura, essa è il sistema dei suoi sistemi. Ma questo insieme non entra nella considerazione come tema. Il temporale non è ciò di cui si è alla caccia ma ciò *da cui* l'ordinare prende le mosse, un punto di partenza per una determinazione interna a una connessione di ordine.

Questo significa però: il comportamento iniziale dell'ordinare attraversa il temporale in modo che lo comprende sin dall'inizio nella sua *tipica*, nella sua universalità essenziale. Solamente il concreto *così* predeterminato ha l'equipaggiamento concettuale-tematico che gli permette di entrare in un contesto di ordine.

Questo comportamento iniziale tipizzante «utilizza» il «materiale empirico» delle scienze della cultura; esso fa proprio (già in caratteri definiti) ciò che viene approntato nel comportamento della curiosità at-tratta. Il compito dell'ordinare non resta però dappresso ma vi prende solamente le mosse; esso va avanti.

L'autentico interesse del comportamento conoscitivo non può restare presso questo passaggio. L'incontestabile documento della cosa è il dato di fatto che il carattere metodologico immanente di questo comportamento iniziale, ossia quello che è rilevante per la sua esecuzione concreta, resta significativamente indeterminato. (L'unica concreta ricerca in proposito: *Husserl*, Ricerche Logiche II/1, seconda ricerca[1]; e questa resta in una sfera oggettuale del tutto determinata, quella della cosalità).

Quanto poco ci si senta qui inquietati lo mostra la caratterizzazione tematica di ciò da cui si prendono le mosse: il temporale, l'empirico, il mutevole, soggettivo, reale, singolare, l'individuo, casuale rispetto al sovratemporale, sovraempirico (a priori), immuta-

[1] Seconda edizione rivista. Halle a.d.s 1913, pp. 106-224.

bile, oggettivo, sovratemporale, ideale, universale, necessario. Determinazioni categoriali *dall'origine più disparata* vengono utilizzate a piacere per la caratterizzazione del terreno a partire dal quale l'ordinare si mette in marcia. La noncuranza del comportamento iniziale quanto ad un chiarimento preciso, concreto di sé stesso nell'in-ordinare (cioè le determinazioni concettuali restano nel luogo ove *Platone* le ha lasciate) è solamente un sintomo del fatto che il suo ambito oggettuale è «solamente» materiale per la tipologia e la sistematica ordinatrice.

In questo modo si è già pretracciata l'idea di conoscenza qui agognata. Tendenza di fondo del comportamento è l'in-ordinare in-, il che significa: qualcosa di concreto è conosciuto solamente quanto è definito *dove* si colloca, il suo luogo nel contesto dell'ordine; qualcosa viene considerato come determinato quando è stato messo da parte.

In questo fa solamente una differenza di secondo rango se il riportare ordinante nel tutto avvenga in modo che venga in-ordinato in un sistema già pronto, rigido e chiuso oppure in un sistema aperto o anche se il tutto dell'ordine venga costituito proprio in questo in-ordinare tipizzante, e con esso e solo in questa autocostituzione venga al suo essere. In questo caso il riportare il concreto tipizzato nel tutto dell'ordine non è un'assegnazione di posto in un quadro già pronto ma un marcare le stazioni nello stesso processo di sistematizzazione.

Questo sistema mobile, con il suo carattere processuale, è naturalmente qualcosa di «molto più profondo» del sistema rigido e più obbiettivo. Nei fatti il carattere operativo del comportamento conoscitivo si manifesta ancora più chiaramente nel sistema inteso come processo. Lo In-quale-posto dell'ordinare stesso, in quanto sistematica universale, deve essere messo e mantenuto in movimento; un sostare contemplativo presso una determinata stazione sarebbe uguale al sempliciotto «conoscere empirico», un peccato contro lo Spirito Santo della stessa conoscenza!

Nella connessione operativa dell'ordinare universale della filosofia sono diventati relativamente chiari tre modi di comportamento che si motivano e si condizionano reciprocamente: 1) il comportamento iniziale: l'attraversare che accumula e tipizza l'oggettualità complessiva della cultura, inteso come preparatore di materiale; 2) il riportare la molteplicità dei tipi in un contesto ordinato indicando loro un posto specifico; 3) il *formare* dello stesso

*contesto d'ordine* assegnatore di posti. Questo terzo è il comportamento guida (analogamente alla coscienza storica: l'aver-sott'occhio lo stile), che prende al suo servizio i primi due fornendo loro, in questo modo, la direzione.

In esso non c'è un raffigurare qualcosa ma la formazione creativa dello stesso ordine; esso costituisce da e per sé stesso la possibilità di un *processo universale*. Il suo risultato è l'attraversare universale l'assoluta connessione relazionale, che si tesse da sola, dell'ordine in sé valido. Le determinazioni relazionali dell'ordine non sono affatto un a-fianco-a-fianco al modo dell'uno *e* dell'altro *e* del prossimo e così via, ma l'uno è determinato come l'uno dell'altro. Esso è in sé stesso tanto esso stesso quanto l'altro, cioè *tutti* gli altri (quale pre-disponibilità? quella del distogliere lo sguardo!). Il *tanto-quanto*, e questo nell'illimitatezza della sua universalità, fornisce la fondamentale struttura categoriale formale del nesso oggettuale dell'ordine assoluto.

La costituzione dello stesso, ossia il comportamento adeguato nella formazione del sistema, è l'universale essere-in-movimento del determinare, il fondamentale *esser-dappertutto e -da nessuna parte* del comportamento conoscitivo. E cioè, questo esser-dappertutto e -da nessuna parte è qui molto specifico, non uno che segua semplicemente un ambito tematico pre-dato e si lasci at-trarre da esso come in un semplice incontro, ma è un determinare conoscitivo che, nella costituzione del processo dell'ordinare, costituisce continuamente la sua propria possibilità, si aggiusta da solo in modo che esso possa essere mobilità permanente ed universale. Finché il contesto dell'ordine è tale che in esso è presente un dover-restare, esso non è compiuto, cioè non è pervenuto a sé stesso e alla sua possibilità più intima.

Questo esser-dappertutto e -da nessuna parte del conoscere filosofico non è semplicemente una curiosità at-tratta ma una curiosità autonoma, che si rimette nella sua propria possibilità, *che si conduce da sola, curiosità assoluta* in senso lato.

In quanto modo di interpretazione anche la filosofia è nella pubblicità; essa ci è al modo di ogni cosa pubblica, ossia presenta sé stessa in quella; per poter partecipare alla chiacchiera e mantenersi in vita, fa parlare di sé. L'autointerpretazione della curiosità autonoma esprime dunque pubblicamente ciò che per essa, e questo proprio nella sua autonomia, è più importante.

In questo l'autointerpretazione è pubblica nel senso che essa

non si limita a mettere semplicemente in «circolazione» una notizia sui suoi connotati ma avanza anche delle richieste; una richiesta che si indirizza allo stesso esserci, di modo che esso la deve seguire. L'autointerpretazione della curiosità presenta pubblicamente a quest'ultima il suo compito e, nel modo di tutta la pubblicità, la sospinge verso di esso; cioè, nell'autointerpretazione la curiosità autonoma si aiuta ad essere ciò che essa già è; aiuta la curiosità a ricevere dallo stesso esserci «nuovo alimento».

Concretamente la coscienza filosofica, nella sua autointerpretazione, si presenta secondo quattro prospettive nella pubblicità dell'interesse colto:

1. come la filosofia *obbiettiva*, scientifica. In essa vengono portate alla luce «le pure verità» al di sopra dei punti di vista; viene impedito di nuocere alle acritiche arbitrarietà delle filosofie come visioni del mondo e alle loro casuali raffigurazioni della vita. La filosofia, con la determinazione tematica e il tipo di trattazione menzionate, è l'autentica diga con la quale l'esserci viene protetto dal suo *relativismo* privo di fondamenti.

2. Nella veste di tale filosofia obbiettiva essa offre all'esserci la visione sulla realtà che gli si addice, nella quale e solo nella quale esso trova il suo possibile punto di appoggio.

Essa non solamente non è una semplice filosofia come visione del mondo ma offre ad ogni possibile visione del mondo l'orientamento e il consolidamento fondamentali. Pertanto, nel chaos delle opinioni ed esperimenti di diverse visioni del mondo offre la possibilità obbiettiva di un *accordo* più che obbiettivo, «Noi tutti...», cioè essa presenta allo stesso esserci la prospettiva della tranquilla sicurezza dell'universale accordo del «sì!» rispetto all'improduttivo lavoro di macinazione dello *scetticismo* dominante, il quale, come dice *Rickert*, è cosa solamente di «vigliacchi filosofici».

3. Questa filosofia obbiettiva, scientifica, che offre l'autentica sicurezza, è però così poco un'affare di eruditi appartati dalla vita, tale da perdersi in una trascendenza che si situi «sopra» la vita, che proprio in essa «la vita» è per così dire catturata. Lo stesso sistema, e tanto più in quanto dinamico, ha proprio il carattere processuale della *vita*, cioè solo questa filosofia ha ciò che oggi nell'esserci «si» pretende da essa, la cosiddetta «prossimità alla vita».

4. In quanto prossima alla vita e pur tuttavia non «semplicemente» soggettiva, la filosofia è allo stesso tempo *universale* e *con-*

*creta*, cioè essa ha da offrire proprio ciò che in generale si desidera; via dalla *specialisteria* e dalle miopi e triviali prospettive problematiche!

Sintetizzando va detto: la filosofia offre all'esserci una protezione obbiettiva, una prospettiva di tranquillizzante sicurezza nell'accordo, lo splendore della immediatezza della prossimità alla vita e insieme anche il superamento di un investigare sui dettagli dal fiato corto, che si trascina lentamente e che posticipa le grandi risposte.

Si è così raggiunta l'assoluta «mancanza di bisogno» (*Hegel*)[2]; lo spirito vive nel luogo della certezza di sé stesso.
Non ci esprimiamo più in sensazioni, scopi, interessi; la vita si è ritirata nella sua autentica libertà.

## 13. Compito ulteriore dell'ermeneutica

Così ciò che si era già mostrato nei modi comportamentali dei due indirizzi di interpretazione citati si è ora fatto strada ancora più tangibilmente nelle loro autointerpretazioni. Nel constatare interpretativamente va detto che in entrambi i modi di interpretazione dell'esserci, questo stesso mira *ad avervi sé stesso in modo obbiettivo*, a portarsi nel Ci. Il fenomeno fondamentale, che vive in essi, della *curiosità*, in quanto at-tratta e in quanto autonomamente conduttrice, rende visibile l'esserci nella sua specifica *mobilità*.

Questo significa, però, che la coscienza storica, la «storia» e la filosofia non sono semplicemente e primariamente beni culturali sparsi tra le pagine dei libri, con i quali ci si può occasionalmente intrattenere oppure che offrono una possibile occupazione e un di che vivere, ma sono invece modi *dell'esserci*, cammini mantenuti praticabili in esso stesso, sui quali *si situa esso stesso emotivamente* e *si trova* nei suoi modi (decaduti), cioè *entra in possesso di sé stesso*, il che significa, però, *assicura* sé stesso.

In questo è diventato decisivo che l'assicurazione sia obbiettiva. L'esserci si incontra in entrambi i modi di interpretazione come esso è in sé stesso al di là dei punti di vista. La coscienza storica fa incontrare l'esserci in tutta la ricchezza del suo *esser-stato* obbiettivo, la filosofia nella immutabilità dell'*esser-sempre-così*. Entrambe mettono l'esserci davanti al massimo e puro *pre-*

*sente.* Nella caratterizzazione oggettuale è in gioco la determinazione temporale. Perché sia così deve essere ora chiarito.

Il nostro compito è rendere percettibile allo sguardo comprendente l'esserci effettivo secondo i suoi caratteri di essere. In questo modo è pretracciato l'*ulteriore procedere della analisi ermeneutica.* Il fenomeno fondamentale della *curiosità* va svelato categorialmente

1. come qualcosa del tipo di una *mobilità* dell'esserci stesso, il che significa, però, che va chiarito, va demarcato per mezzo di una analisi probante o tangibile in quale significato l'esserci sia qualcosa come una mobilità e la mobilità un Come della temporalità, della effettività. Per questa parola il significato va attinto da uno stato di fatto da considerarsi originario.

2. E la curiosità come una mobilità del tipo che l'esserci, che essa «è», ci «abbia» lì sé stesso, dunque una struttura categoriale fondamentale del fenomeno della ontologia della vita rappresentato dall'*esserci* nel come dell'*aver*-ci-si. In questo modo diventa nel contempo visibile la struttura ontologica del fenomeno della interpretatività, ossia ciò che all'inizio è stato presentato solamente a mò di tesi raggiunge ora la possibilità fenomenologica della sua verifica; i caratteri della interpretatività si scoprono come categorie dell'esserci come tale, il che significa come esistenziali.

3. Tutt'uno con ciò è il compito del chiarimento del *fenomeno fondamentale del «Ci»* e la caratterizzazione ontologico-categoriale dell'*esser*-ci. Nella presenza degli esistenziali che saltano fuori in questa analisi va visto l'esserci, e in questa prospettiva comprendente

4. va rivolta ermeneuticamente la domanda al punto di partenza: *come che cosa,* dunque, l'esserci ci è per sé stesso nei citati modi di interpretazione e quale è il carattere di essere dei modi di questo esserci-così?

Poi bisogna decidere se la filosofia e la storia, così come si offrono alla vita nella loro autointerpretazione, hanno catturato l'esserci oppure se esse, in questo modo, non siano piuttosto contro-possibilità.

L'analisi deve incominciare con il compito indicato al punto 2, e in modo che essa scelga un punto di partenza molto primitivo nel quale non siano in un primo momento visibili i fenomeni dell'esserci summenzionati, cioè entrambi i modi di interpretazione. (Cfr. l'aggiunta su p. 23)[1].

[1] Questa «aggiunta» manca nel manoscritto ad Heidegger del corso. Riportiamo in suo luogo una annotazione di ascoltatori, cfr. *Postfazione* della curatrice.

PARTE SECONDA

# Il percorso fenomenologico della ermeneutica della effettività

## CAPITOLO PRIMO

# Riflessione preliminare, fenomeno e fenomenologia

Innanzitutto bisogna ancora compiere una riflessione preliminare. È stata già utilizzata più volte l'espressione «fenomeno» oppure «fenomenale», e questo in modo particolarmente enfatico. Su questi termini e, corrispondentemente, sulla fenomenologia bisogna dire quanto basti ad essere filo conduttore metodologico. Comunque: parlare *sulla* fenomenologia è irrilevante. Ogni chiarimento di questo tipo non è ora il dotare un fonema di un significato in qualche modo prestabilito ma è, finché capisce sé stesso, necessariamente interpretazione su un piano di storia del significato. Qui essa può essere fornita solo sommariamente per poter guadagnare una prima comprensione.

### 14. Per la storia della «fenomenologia»

Il vocabolo fenomeno ha la sua origine nel termine greco φαινόμενον, che deriva da φαίνεσθαι, mostrarsi. Il fenomeno è dunque ciò che si mostra, come mostrantesi. Questo significa innanzitutto: esso c'è come sé stesso, non rappresentato in qualche modo oppure in una riflessione indiretta, e non ricostruito in qualche forma. Il fenomeno è il modo dell'esser-oggettuale di qualcosa e cioè un modo eminente: l'esser-presente da sé stesso di un oggetto. In questo modo non c'è, innanzitutto, nulla di stabilito circa il contenuto, non c'è nessun rimando ad un determinato ambito tematico. «Fenomeno» indica un modo eminente dell'essere-oggetto.

Dove l'espressione viene utilizzata in questo modo, vi è coimplicato un allontanamento dai modi non autentici ma possibili ed effettivamente dominanti dell'essere-oggetto dell'essente.

In tale allontanamento l'espressione ha agito nella *storia della scienza*, e cioè, per ultimo, nel XIX secolo nelle scienze della natura. Qui si esprime una autointerpretazione sulla sua tendenza di fondo. In quanto scienza dei fenomeni fisici essa determina questo essente nel modo in cui esso appare nella esperienza, un modo determinato dell'accesso, e solamente nella misura in cui esso si

mostra. Essa non specula dunque su qualità non visibili e forze nascoste (qualitates occultae).

In questo modo essa rappresenta l'autointerpretazione della scienza del XIX secolo in generale. La scienza dello spirito e la filosofia si orientano su di essa. Il lavoro della filosofia si concentra sempre di più sull'epistemologia, la logica nel senso più ampio. Oltre alla logica, sulla psicologia; entrambe traggono il loro *orientamento dalla scienza della natura*; e la gnoseologia lo trae nel senso che essa vede realizzata nella scienza della natura l'autentica conoscenza. Essa cerca le condizioni coscienziali di tale conoscenza. Probabilmente nel senso di Kant, e, oltre quest'ultimo, si cerca di fare la stessa cosa per la scienza dello spirito. Il lavoro fondamentale viene visto nella delimitazione; qui la scienza della natura è criterio per negationem.

Perfino *Dilthey*, il quale ha in realtà le sue radici nella storia e nella teologia, formula la scienza dello spirito come «critica della ragione storica»[1] riallacciandosi visibilmente alla problematica kantiana.

Rickert e *Windelband* sono solamente gli interpreti di ciò a cui Dilthey ha posto mano nella ricerca concreta, e questo con mezzi molti più poveri. Solo oggi si incomincia a notare che il problema della scienza dello spirito va concepito con tutt'altri mezzi.

La *psicologia* ha ripreso dalla scienza della natura perfino il metodo e ha cercato di ricostruire la vita effettiva a partire da elementi ultimi, le sensazioni. (L'odierna psicologia, non da ultimo per l'influsso della fenomenologia, vede diversamente il suo oggetto).

Rispetto a questa equivoca imitazione della scienza della natura, *Brentano*, nella sua Psicologia dal punto di vista empirico, intraprende il cammino della *genuina* imitazione. Analogamente alle scienze della natura, egli pone alla psicologia il compito della indagine dei fenomeni psichici. Proprio come per le scienze della natura la teoria da elaborare deve essere però ricavata dalle cose stesse. La classificazione dell'essente psichico, cioè dei diversi modi dell'esperienza vissuta, non deve prendere le mosse da sopra, costruttivamente, cioè *non* con categorie delle scienze della natura, ma deve essere ricavata dallo studio delle cose stesse, così come esse si mostrano.

[1] Cfr. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig 1883, p. 145; 4ª ed. in *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart-Göttingen 1959, p. 116, tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze 1974.

Negli ultimi decenni del XIX secolo il lavoro della filosofia si estendeva dunque principalmente al fenomeno della coscienza. Per questo nella psicologia emerse la pretesa, in quanto autentica scienza della coscienza, di preparare i presupposti per la gnoseologia e la logica. I fenomeni della coscienza apparivano come esperienze vissute, il loro nesso come vita. In questo, però, l'impostazione resta ancora la stessa. Non ha avuto luogo una radicale riflessione sull'oggetto della filosofia. La tendenza della filosofia della vita deve essere presa, però, in senso positivo come emersione di una più radicale tendenza del filosofare, sebbene le basi siano insufficienti.

Da questa situazione scientifica sono venute fuori le «Ricerche logiche» di *Husserl*. Sono delle ricerche su oggetti che, nel senso della tradizione, fanno parte dell'ambito della logica. Il tipo di ricerca si autodefinisce come fenomenologia, cioè come psicologia descrittiva. La problematica è dunque: dove e in che modo c'è l'ambito oggettuale di cui parla la logica? Se ciò di cui parla la logica deve avere un fondamento, allora è necessario che queste cose diventino accessibili di per sé stesse. Concetti, proposizioni su concetti e proposizioni devono essere ricavati dagli stessi oggetti, ad es. le proposizioni si incontrano come enunciati scritti o parlati, letti o uditi. Enunciati che sono eseguiti a partire da esperienze vissute del pensiero e della conoscenza e queste da esperienze vissute del significato. Nell'enunciato si trovano il *ciò-di-cui* e il *ciò* che esso enuncia, ciò che non coincide con soggetto ed oggetto. Tutto dipende dunque dalla comprensione di tali esperienze vissute, dalla comprensione della coscienza di qualcosa. Questo è il compito primitivo.

A tal fine entrava in gioco il lavoro di *Brentano*, e non solamente metodologicamente — in quanto Husserl riprendeva il metodo descrittivo —, ma anche per la fondamentale determinazione tematica della regione delle esperienze vissute in questione. Brentano aveva caratterizzato la coscienza di qualcosa come *intenzionalità*. Questo concetto ha la sua origine nel medio-evo e ha lì una sfera più ristretta, indica il mirare volontariamente a qualcosa (ὄρεξις).

*Husserl* ora, in una critica di fondo al suo maestro, ha fatto un passo fondamentale oltre quest'ultimo chiarendo il fenomeno indicato con «intenzionalità», di modo che ne venisse un sicuro indirizzo per la ricerca delle esperienze vissute e delle loro connessioni. La critica si presenta come un seguire ed un radicalizzare le tendenze che vivono in Brentano ma non vi emergono.

Ma le «Ricerche logiche» non vennero capite, forse nemmeno oggi. La gnoseologia non comprende ancora che ogni teoria del giudizio è in fondo teoria della rappresentazione (cfr. *H. Rickert*, «L'oggetto della conoscenza»[2] — i fondamenti sono assolutamente dilettanteschi). Per quanto riguarda l'oggetto, nelle «Ricerche logiche» non si cambia nulla ma si è inculcata nella coscienza di allora solo *il problema dell'accesso*. La sfera tematica resta la stessa; diverso è solamente il *Come* dell'indagine e della determinazione, della descrizione rispetto a un metodo del costruire-e-argomentare. È questo Come della ricerca non resta vuota prospettiva o vuoto programma, ma c'è un inizio concreto e si mostra cosa fare.

«Fenomeno» non è dunque primariamente affatto una categoria ma riguarda innanzitutto il Come dell'accesso, della comprensione e della ritenzione. La *fenomenologia*, dunque, non è innanzitutto niente altro che un *modo della indagine*, ossia: interrogare qualcosa così come esso si mostra e solo in quanto si mostra. Dunque per ogni scienza una pura trivialità, e pur tuttavia nella filosofia, a partire da Aristotele, la cosa è sparita sempre più.

Come ulteriore momento si aggiunge: nella *matematica* e nella scienza della natura di tipo matematico c'era per *Husserl* un determinato ideale di scienza. La matematica era il modello per ogni scienza in generale. Questo ideale scientifico ha agito in quanto si è cercato di ricondurre la descrizione al rigore matematico.

Non c'è bisogno di parlare qui di questa assolutizzazione. Essa non emerge qui per la prima volta ma domina da lungo tempo la scienza e trova una illusoria motivazione nella idea della scienza in generale così come essa appare presso i greci, dove si crede di trovare la conoscenza in quanto essa è generale e — il che è visto come la stessa cosa — generalmente valida. Questo è comunque un errore. In quanto, ora, non si raggiunge il rigore matematico, ci si rassegna.

Non ci si rende veramente conto che qui c'è un pregiudizio. È forse giusto che la matematica venga presentata a tutte le scienze come modello? Oppure non si capovolgono esattamente tutti i rapporti fondamentali? La matematica è la scienza meno rigorosa di tutte perché qui l'accesso è il più facile. La scienza dello spirito presuppone molto più esistenza scientifica di quanta un

[2] *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3ª ed. completamente rivista e ampliata, Tübingen 1915.

matematico possa mai raggiungere. Non bisogna considerare la scienza come un sistema di proposizioni e di catene di dimostrazioni ma come qualcosa nel quale l'esserci effettivo si confronta con sé stesso. Questa proposizione di un modello è contraria alla fenomenologia; piuttosto è dal tipo di oggetto e dal tipo di accesso ad esso adeguato che bisogna delineare il senso per il rigore della scienza.

La *fenomenologia* è dunque un *Come dell'indagine* che si rende presente intuitivamente gli oggetti e ne parla solamente in quanto ci sono intuitivamente. Questo Come e la sua messa in pratica sono evidenti. per questo è in fondo equivoco il dire «filosofia fenomenologica». Sarebbe come se lo storico dell'arte volesse sottolineare ancora espressamente che quello che egli fa è storia scientifica dell'arte; nella misura in cui, però, questa evidenza è sparita, l'espressione ha acquisito una giustificazione propedeutica. Questa evidenza non è dunque una corrente filosofica. Questo Come dell'indagine è stato applicato per la prima volta agli oggetti della logica ma il ciò-di-cui e il cosa sono rimasti quelli tradizionali.

Così è cominciata la fenomenologia. A partire da questa situazione il senso della categoria tematica «fenomeno» doveva trasformarsi in uno *regionale.* Così esso viene ad abbracciare quegli oggetti che vengono indicati come «esperienze vissute» e «nessi coscienziali». Le esperienze in quanto esperienze vissute sono dei fenomeni. Ora dunque si delimita un ambito dell'essere nei confronti di altri. I fenomeni sono ora oggetto di una scienza specifica.

Questo ulteriore sviluppo è caratterizzato da quattro momenti:

1. si mantiene il campo tematico sotto il titolo di coscienza e in questo modo esso viene a comprendere l'intero ambito, reale ed intenzionale, del fiume delle esperienze vissute. L'orizzonte della problematica e l'orientamento fondamentale provengono dall'esterno: dalla scuola di Marburg la problematica gnoseologica (caratteristico per entrambi è il risalire a Descartes); Dilthey viene tirato in ballo per la fondazione della scienza dello spirito (natura e spirito). L'idealismo trascendentale confluisce dunque nella fenomenologia. E in essa scaturisce anche il contromovimento, a partire dal realismo tradizionalmente assunto. Queste contrapposizioni diventano dominanti per la discussione scientifica nell'ambito delle correnti fenomenologiche. Non ci si interroga radicalmente se nella fenomenologia non sia priva di senso ogni domanda gnoseologica. Si lavora in una cattiva tradizione.

2. Le ricerche nel campo della logica vengono applicate an-

che in altri ambiti tradizionali; secondo l'impostazione e il carattere di chi è al lavoro vengono ripresi di volta in volta diversi modelli. Si lavora con un quantitativo ristretto di distinzioni fenomenologiche.

3. Dappertutto si fa avvertire la spinta al sistema. — Qui vale quanto si è detto sulla coscienza filosofica dell'oggi.

4. Con l'accentuazione di questi tre momenti e l'intreccio tra fenomenologia e terminologia tradizionale si fa strada un universale scialbore. Si constata la reciproca affinità. La ricerca fenomenologica, che doveva essere *il* terreno per *il* lavoro *scientifico*, è caduta nello scialbore, nella leggerezza e nella rapidità, a livello del rumore filosofico del giorno e di uno scandalo pubblico della filosofia. L'affaccendarsi delle scuole ha rimosso gli accessi al cogliere reale. Il circolo di George, Keyserling, l'antroposofia, Steiner ecc. — la fenomenologia fa agire veramente tutto al suo interno. Quanto si sia andati lontano lo mostra un libro uscito da poco: «Per la fenomenologia della mistica»[3], il quale appare nell'edizione ufficiale e con il patentino ufficialissimo. Qui si vuole mettere in guardia dalla cosa!

Così stanno le cose, e questo invece di cogliere la fenomenologia nella sua possibilità. A partire da tale affaccendarsi è impossibile mettersi d'accordo sulla fenomenologia oppure ricavarne una definizione. La cosa è senza speranza! Tutte queste tendenze e simili sono un tradimento della fenomenologia e della sua possibilità. La rovina non è più arrestabile!

## 15. La fenomenologia secondo la sua possibilità in quanto Come dell'indagine

La fenomenologia, *secondo la sua possibilità*, non va concepita né pubblicamente, né trivialmente. Una *possibilità ha un suo proprio modo di essere colta e ritenuta*, essa non va afferrata tematicamente e industrialmente, ma cogliere una possibilità significa: coglierla e svilupparla nel suo essere, cioè cogliere e sviluppare ciò che in essa è pretracciato quanto a possibilità.

La fenomenologia è dunque uno specifico *Come dell'indagine*. Gli oggetti vengono a determinazione così come essi stessi si danno. La ricerca è dunque impegnata ad ottenere l'attualizzazio-

[3] G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik (1923)*, Olten-Freiburg i. B., 1976.

ne della cosa. Sia qui accennato un cammino che l'ermeneutica dell'effettività cerca di percorrere.

Gli oggetti vanno presi così come si mostrano in sé stessi, cioè così come si incontrano per un determinato *guardare-a*. Il guardare emerge da un essere-orientato su di essi, da un aver già fatto la conoscenza con l'essente. Questo aver-fatto-la-conoscenza è in generale il risultato di un aver-udito, di un apprendere. In questo il ciò-su-cui è presente in senso, oppure con con un carattere, tradizionale; per es. la logica in un determinato ordine, carattere e problematica oggettuali.

La situazione di una scienza è di volta in volta davanti allo stato determinato delle sue cose. Il loro mostrar-si può essere un aspetto che si è così fissato attraverso la *tradizione* che non si riconosce più questa inautenticità ma essa viene ritenuta autentica. E ciò che in esso si mostra in modo puro e semplice non deve per forza essere la cosa stessa. Se ci si appaga di ciò, nella preparazione del terreno si è già scambiata una casualità per un in-sé. Si prende una copertura come la cosa stessa.

Una tale semplice assunzione non assicura, dunque, proprio niente. Si tratta, oltre la posizione iniziale, di pervenire a una comprensione della cosa che sia libera da coperture. A tal fine è necessaria l'apertura della storia delle coperture. Bisogna seguire la tradizione delle questioni filosofiche fino alle fonti della cosa. La tradizione deve essere demolita. Solamente in questo modo è possibile una posizione oggettiva originaria. Questo andare a ritroso pone la filosofia nuovamente davanti ai passaggi decisivi.

Ciò è oggi possibile solamente per mezzo di una radicale *critica storica*. Questo non è un compito semplicemente nel senso della illustrazione comoda ma è compito fondamentale della stessa filosofia. Quanto si rendano le cose facili lo mostra la astoricità della fenomenologia: si crede che l'oggetto sia da ottenere in una *evidenza naif* per mezzo di un punto di osservazione arbitrario. Inoltre è caratteristico il dilettantismo con il quale dalla storia vengono arraffate e ulteriormente sviluppate le opinioni. Si fa della storia un romanzo.

La demolizione prende le mosse dall'attualizzazione della situazione odierna. — Se l'indagine filosofica si presenta come qualcosa a lungo termine, bisogna accontentarsi ed aspettare. Non c'è bisogno che ogni epoca abbia un grande sistema.

Nel lavoro di demolizione critica della tradizione non resta

più nessuna possibilità di impegolarsi in problemi apparentemente importanti. Demolizione significa qui: ritorno alla filosofia greca, a *Aristotele*, per vedere come un originario determinato pervenga al degrado e alla copertura, e vedere che noi stiamo in questo *degrado*. Corrispondentemente alla nostra posizione bisogna delineare nuovamente la posizione originaria; cioè essa, corrispondentemente alla mutata situazione storica, è qualcosa di diverso e pur tuttavia la stessa cosa.

In questo modo è infine offerta la possibilità di incontrare originariamente l'oggetto della filosofia. Questa concreta tendenza alla esibizione deve mettere in gioco la sua fondamentale capacità d'azione nella presentazione e raffigurazione del carattere di essere, del carattere dell'oggetto, dell'accesso e della ritenzione di ciò che è oggetto nella filosofia.

Qui la filosofia si muove nella tradizione. Il «*fenomeno*», in quanto categoria tematica per il mantenimento dell'accesso e la disponibilità del commercio, significa continua *preparazione del cammino*. Questa categoria tematica ha la funzione di un indirizzo critico-ammonitivo dello sguardo nell'andare a ritroso sul cammino della demolizione di coperture criticamente accertate. Essa è monitoria, cioè intesa solamente nella sua funzione di messa in guardia, malintesa come delimitazione. (Le scienze si delimitano grazie a ciò che in esse è a casa. Se la filosofia vi si immischia è ciarlataneria).

Se dovesse ora risultare che del carattere di *essere dell'essere* che è oggetto della filosofia fa parte un *essere-chiuso* nel modo del *nascondersi* e del velarsi — e questo non accessoriamente, ma in ragione del suo carattere di essere —, allora si fa veramente sul serio con la categoria di fenomeno. Il compito di portare al fenomeno diventa qui radicalmente fenomenologico.

L'*ermeneutica dell'effettività* tenta di percorrere questo cammino. Essa chiama sé stessa interpretazione, cioè non è in primo luogo una semplice raffigurazione. Ogni interpretare è un interpretare rispetto a qualcosa. La *pre-disponibilità*, che deve essere interpretata, va vista all'interno di questo contesto tematico. Bisogna allontanarsi dalla cosa innanzitutto presente verso ciò che ne è alla base. Bisogna comprendere il procedere dell'ermeneutica a partire dal suo stesso oggetto. Cose decisive sono state elaborate da *Husserl*. Tuttavia qui conta il saper udire ed imparare. E invece si trova un affaccendarsi nell'ignoranza delle cose.

# «Esserci è essere in un mondo»

## 16. Indicazione formale di una pre-disponibilità

Ciò[1] che si è detto sul fenomeno e la fenomenologia non ha nulla a che vedere con una metodologia della fenomenologia — un'impresa dal carattere quanto mai discutibile; ma ha solamente la funzione di un orientamento che illumini un determinato tratto di strada, di una pausa all'interno di un determinato andare e vedere. È solamente in questo senso che vuole essere inteso quanto detto. Il passaggio da un Come compreso vuotamente ad un Come afferrato deve essere rilevato brevemente attraverso basilarissime considerazione metodologiche.

Attraverso una prima riflessione sull'esserci nel suo Oggi sono state messe in rilievo due tendenze dell'interpretazione guardando al fenomeno fondamentale della «interpretatività». Esse si sono mostrate come modi nei quali l'esserci parla di e a sé stesso in modo enfatico, ossia si rende presente a sé stesso e si mantiene in questa presenza. L'aver-ci-sé-stesso così caratterizzato dell'esserci si vede, nella coscienza storica, nel tipo di essere di un determinato esser-stato di sé stesso, e, nella filosofia, in quello di un determinato esser-sempre-così. In entrambe le tendenze dell'interpretazione, cioè nel fenomeno fondamentale dell'interpretatività, si mostra il fenomeno della *curiosità*, e cioè il Come di un comportarsi (essere) nell'esser-indirizzato, che conosce e determina, verso qualcosa.

Si tratta in fondo di visualizzare questo fenomeno, e questo di modo che, corrispondentemente al tratto fondamentale della ricerca ermeneutica, in esso si dischiuda l'esserci stesso secondo alcuni suoi determinati caratteri. Perciò, più esplicitamente che finora, è l'esserci stesso che deve essere visibile nel campo tematico.

La esplicazione concreta del fenomeno della curiosità (e in questo modo di quella di ognuno) ha le radici della sua determina-

[1] A partire da qui alla base del testo sta di nuovo il manoscritto di Heidegger.

ta possibilità e produttività in *ciò secondo cui* l'esserci è stato sin dall'inizio fissato e predeterminato nei caratteri fondamentali. Il guardare a qualcosa e il vivente determinare — che è in esso come quella esecuzione che lo costituisce — di ciò che è tenuto sott'occhio ha chi assiste già sin dall'inizio come essente così e così; ciò che si è avuto sin dall'inizio in ogni accesso e commercio in questo modo sia indicato come *pre-disponibilità.*

Dalla originarietà e genuinità della pre-disponibilità, nelle quali l'esserci viene posto come tale (vita effettiva), dipende il destino della impostazione iniziale e del tipo di esecuzione della descrizione ermeneutica dei fenomeni.

La pre-disponibilità, nella quale l'esserci (ogni volta l'esserci proprio) sta per questa ricerca, si può riassumere in veste formale nel seguente modo: *l'esserci (vita effettiva) è essere in un mondo.* Questa pre-disponibilità va già esibita nella analisi della curiosità. Se una tale esibizione riesce non si è ancora deciso nulla circa la originarietà della pre-disponibilità; essa stessa è solamente il fenomeno di una pre-disponibilità che risiede molto indietro in lei e che è già attiva nella descrizione.

Bisogna talmente avvicinarsi alla e appropriarsi della pre-disponibilità che la vuota comprensibilità dell'indicazione formale si riempia nel guardare la concreta fonte dell'intuizione. L'*indicazione formale* è sempre malintesa quando è presa come proposizione fissa e generale e con essa si viene a fantasticare e dedurre in modo costruttivo-dialettico. Tutto dipende dal condurre il comprendere dal contenuto dell'indicazione, indeterminato ma in qualche modo comprensibile, alla giusta *traettoria visiva.* Il guadagno di questa traettoria visiva può e deve essere sostenuto a mo' di profilassi declinando punti di vista *apparentemente* affini e per questo spontaneamente familiari, così come essi dominano di volta in volta nella situazione della ricerca.

## 17. Equivoci

### a. Lo schema soggetto-oggetto

Bisogna tener lontano *lo schema: ci sono soggetti ed oggetti,* coscienza ed essere; l'essere è oggetto della conoscenza; l'essere autentico è l'essere della natura; la coscienza è «io penso», dunque egotica, egocentrica, prassicentrismo, persona; gli io (persone)

hanno di fronte a loro: essente, oggetti, cose della natura, cose fornite di valore, beni. Bisogna determinare il rapporto tra soggetto ed oggetto ed è affare della gnoseologia.

Su questo terreno di indagine ci sono le possibilità che sono sempre state nuovamente provate e riprovate e mobilitate le une contro le altre in discussioni interminabili: l'oggetto è dipendente dal soggetto, oppure il soggetto dall'oggetto, oppure l'un dall'altro correlativamente. Questa pre-disponibilità costruttiva, quasi ineliminabile a causa della pervicacia di una tradizione calcificata, ostruisce fondamentalmente e per sempre l'accesso a ciò che si è annunciato come vita effettiva (esserci). Nessuna modificazione di questo schema è in grado di superare la sua inadeguatezza. Lo stesso schema, a livello della storia della tradizione, si è formato a partire da costruzioni delle sue membra — soggetto e oggetto — che procedono separatamente e che sono state messe insieme in modo sempre diverso.

L'infausta irruzione di questo schema nella ricerca fenomenologica è stata già sottolineata nel tratteggiare la situazione storica dalla quale è sorta la fenomenologia. Il dominio di questo problema gnoseologico (e di quelli corrispondenti in altre discipline) è caratteristico per un modo, constatabile spesso, nel quale la scienza, e la filosofia in particolare, si mantiene in vita. 90% della letteratura è occupata a non lasciar sparire simili problemi distorti e a confonderli sempre daccapo e sempre di più. Questa letteratura domina l'affaccendarsi; è su di essa che si vede e si misura il progresso nonché la vitalità della scienza.

Nel bel mezzo inosservati ce ne è anche di altri che, in tutto silenzio, torcono il collo a questi finti problemi (le «Ricerche logiche» di *Husserl*!) e si curano che coloro i quali hanno capito qualcosa del genere non indaghino più determinate cose. Queste azioni di negazione sono quelle decisive e perciò inaccessibili al pubblico pettegolezzo.

### b. Il pregiudizio della libertà dai punti di vista

Il declinare tale procedimento di riempimento del campo di ricerca con questo schema è solo una delle iniziative oggi più pressanti. La seconda riguarda un pregiudizio che costituisce solamente l'opposto della acriticità del costruire e del teorizzare. Esso consiste nella *pretesa di una riflessione libera dai punti di vista.*

Questo secondo pregiudizio è ancora più infausto per la ricerca in quanto, sotto l'esplicito slogan della apparentemente somma idea di scientificità ed obbiettività, innalza a principio la acriticità e diffonde una radicale cecità. Esso alleva una rimarcabile assenza di bisogni e procura, con l'ausilio della ovvietà della pretesa, una universale dispensa dall'indagare critico. Infatti, anche per i più arretrati, cosa potrebbe apparire più evidente della richiesta di imparzialità di fronte alle cose? — dunque eliminazione del punto di vista. (Motivazioni di questa idea della libertà dai punti di vista?).

(Privo di punti di vista quando non c'è niente da fare; ma quando bisogna anche solo vedere e ricercare? Punto di vista autonomo = l'esser soggetto che va perduto. La costituzione di un punto di vista è la prima cosa nell'essere. Quello giusto, che deve conoscere i pregiudizi, e questo non solo nel merito ma nell'essere. Pubblica tolleranza; contro di *essa* il venire innanzitutto genuinamente nel mondo, abbandonarla).

Anche il vedere imparziale è un vedere, e, come tale, ha il suo punto di vista, e questo talmente che lo ha proprio nel modo qualificato di una appropriazione espressamente purificata in modo critico.

*La libertà dai punti di vista*, se il vocabolo ha in generale da dire qualcosa, non è niente altro che una esplicita *appropriazione del punto di vista*. Esso stesso è qualcosa di storico, cioè inerente all'esserci (responsabilità nel come l'esserci si rapporta a sé stesso), e non un in-sé extratemporale e chimerico.

# Costituzione della pre-disponibilità

## 18. Sguardo sulla quotidianità

Dopo questi percorsi che ci hanno allontanato, si tratta di osservare e portare a compimento la stessa pre-disponibilità e la direzione dello sguardo su di essa. L'esserci è ciò che è nel suo esser-di-volta-in-volta; nel suo esser-di-volta-in-volta va comunque visto in diverse prospettive.

Per la costituzione di una pre-disponibilità diventa decisivo vedere l'esserci nella sua *quotidianità*. La quotidianità caratterizza la temporalità dell'esserci (pre-cognizione). Della quotidianità fa parte una determinata medietà dell'esserci, il «*si*», nel quale si tiene nascosta la proprietà e la possibile autenticità dell'esserci.

Nel rivolgere lo sguardo all'esserci di volta in volta nella sua quotidianità media va esibito intuitivamente l'indicazione formale della pre-disponibilità: «vita effettiva (esserci) significa: essere in un mondo». Che cosa si intende con «*mondo*», cosa significa «*in*» un mondo e come appare l'«*essere*» in un mondo? Il fenomeno dell'esserci non va costruito componendo queste determinazioni ma, ponendo l'accento di volta in volta su *un* termine dell'indicazione, bisogna che ci sia sempre solo una possibile visuale sullo stesso fenomeno unitario di fondo.

(Cosa significa «mondo» in quanto in-cui dell'essere? La risposta corre attraverso le seguenti *stazioni* di attualizzazione intuitiva: il mondo è ciò che si incontra. E come cosa e come si incontra? Incontro e carattere di essere («oggetto» solamente per una ontologia formale). Nel carattere di rimandi (termine, ontologicamente); i rimandi danno il mondo come ciò-di-cui-ci-si-è-preso-cura; esso «ci» è nel come dell'esser-preso-in-cura. Immediato carattere del Ci e dell'incontro dell'esser-preso-in-cura. Come ciò-di-cui-ci-si-è-preso-cura il mondo c'è come mondo ambiente, *ambiente*.

Ciò-di-cui-ci-si-è-preso-cura si mostra come ciò *di cui* vive la vita effettiva. Il ciò-di-cui così esplicato fornisce la base fenomenologica per la comprensione dello essere «*in*» un mondo, cioè una

interpretazione originaria del fenomeno che qui emerge della spazialità effettiva e dell'essere «in» esso. Il Come dello «in»-essere, in quanto vita che vive *del* mondo come ciò che si incontra nel prendersi cura, si mostra come l'aver-cura)[1].

Cosa significa mondo in quanto in-cui dell'essere? La risposta corre attraverso le seguenti *stazioni di presentificazione intuitiva*: il mondo è ciò che si incontra. Il come-che-cosa e il come dell'incontro sono racchiusi in ciò che si chiama *significatività*. La significatività non è una categoria cosalmente determinata che abbracci in un proprio ambito gli oggetti pertinenti delimitandoli nei confronti di altri. Essa è un Come dell'essere, e cioè in essa si concentra il categoriale dell'esserci del mondo. Con «esserci» viene indicato ugualmente tanto l'essere del mondo quanto quello della vita umana — perché, lo si vedrà.

Il mondo si incontra come *ciò-di-cui-ci-si-è-preso-cura*; questo, nel carattere dell'Innanzitutto e del Successivamente, caratterizza il mondo della quotidianità come *mondo ambiente*. La ambientalità, in quanto interpretata a partire dalla significatività, dischiude la comprensione della spazialità effettiva, dalla quale solamente, a mezzo di un determinato cambiamento della prospettiva, scaturisce lo spazio della natura e lo spazio geometrico. A partire da essa si può determinare il significato ontologico dell'*essere «ne»* la ambientalità del mondo.

Questo essere stesso è ciò che incontra il mondo, di modo che quello è in questo come nel ciò-di-cui-ci-si-è-preso-cura, nell'esserci del mondo. Esso si contraddistingue come l'*aver-cura*, un modo fondamentale dell'essere, qualificato dal fatto che esso «*è*» il suo stesso mondo che incontra. Questo, l'*essere l'esserci del mondo di cui ci si è preso cura*, è un modo di esserci della vita effettiva.

La apparente difficoltà nel lasciar emergere liberamente in esibizione intuitiva questa intrecciata connessione categoriale sparisce se la riflessione viene impegnata sin dall'inizio e sempre di nuovo ad appropriarsi e a sopportare il punto di vista corrispondente, il che significa a uscire fuori da una irrigidita abitudine dell'atteggiamento e a fare attenzione a non ricadervi.

La prima cosa è una semplice presentificazione del come che cosa si incontri il mondo; corrispondentemente alla pre-disponibilità esso si incontra nello Innanzitutto e nel Successivamente dell'esser-

[1] Anticipazione alla fine di un'ora del corso.

di-volta-in-volta di una quotidianità media. L'esser-di-volta-in-volta indica una situazione delimitata nella quale si trova la quotidianità, delimitata di volta in volta da un Innanzitutto che c'è in un permanere presso di esso.

Questo *permanere* presso- ha la sua durata, corrispondentemente al soggiorno della *tempòralità* della quotidianità, un permanere presso- in un tirarsi-dentro della temporalità. Un simile permanere innanzitutto e per lo più non è affatto solamente contemplativo ma è proprio un essere-occupato con qualcosa. Lo stare per strada può essere un ozioso ciondolarsi, ma, anche come tale, è qualcosa di molto diverso dal presentarsi di una cosa chiamata uomo tra altre cose chiamate case e fila di case. Il permanere come ozioso ciondolarsi diventa invece comprensibile solamente in quanto si temporalizza nell'indugiare-per-lo-più dello essere-in-cammino verso qualcosa, di un «prendersi cura» in un senso marcato e in modo del tutto particolare.

Quanto detto deve indirizzare fenomenologicamente lo sguardo verso una situazione concreta secondo le dimensioni dell'esser-di-volta-in-volta e spingere a ricercare come in quest'ultimo, in quanto è il Come di una prossima quotidianità, si incontri il mondo. Deve mettere in guardia dalla diffusa illusione consistente nel prendere una cosiddetta esperienza vissuta in quanto atto isolato — per così dire un estratto artificiale della vita — per una cosiddetta semplice esperienza che consisterebbe ora nel restituire il senso dell'esserci di cose e in generale della realtà.

## 19. Una descrizione mancata del mondo quotidiano

Per poter delineare più precisamente la effettiva analisi, ma per poter nel contempo marcare l'agguantare a vuoto infausto e facile di tali descrizioni primitive, sia innanzitutto fornita una descrizione mancata, ma non una che sia stata immaginata e costruita quanto piuttosto quella che si vuole spacciare oggi come la descrizione più imparziale e semplice della datità immediata, e la quale, da parte sua, viene eretta a fondamento di tutte le ulteriori descrizioni di cosiddetti rapporti strutturali oggettivi. Comunque essa è ancora ben al di sopra di tutte le teorie che raccontano romanzi sulla trascendenza degli oggetti e della realtà senza aver gettato mai un'occhiata su quanto è oggetto di scrittura tanto gagliarda.

E sia oggetto di indagine la più pura quotidianità: il restare a casa, l'essere-in-camera, dove alla fine ciò che si incontra è magari «un tavolo»! E come che cosa lo si incontra? Una cosa nello spazio; in quanto cosa spaziale esso è inoltre qualcosa di materiale. Pesa tanto e tanto, colorato così e così, formato in questo modo, con una tavola ad angoli retti oppure rotonda; alto tanto, largo tanto, con una superficie liscia oppure grezza. La cosa può essere fatta a pezzi, bruciata oppure dissolta in altro modo. Questa cosa spaziale fatta di materia, che si offre così secondo le diverse direttrici di possibile recettività, si mostra dunque come essenteci sempre e solamente secondo un lato determinato, e questo in modo che un tale aspetto particolare passa gradatamente negli altri coannunciati attraverso la configurazione spaziale della cosa, e così via. Gli aspetti si mostrano e si aprono sempre nuovamente nel commercio con la cosa; altri in un guardare dall'altro oppure in un percepire dal basso. Gli stessi aspetti cambiano a seconda della illuminazione, della lontananza e degli altri momenti collegati al punto di osservazione.

L'esser-ci-così corporeo della cosa dà la possibilità di stabilire qualcosa sul senso dell'essere e dell'esser reale di simili oggetti. Simili oggetti sono autenticamente rappresentati da pietre e da simili cose della natura. Ma guardando dappresso il tavolo è qualcosa di più; non è solamente una cosa spaziale fatta di materia ma è anche fornito di determinati predicati valutativi come: ben fatto, utile; è strumento, mobile, oggetto di arredamento. L'intero ambito del reale si può perciò dividere in due regni: *le cose della natura e le cose fornite di valore*, le quali ultime hanno sempre, come strato fondamentale del loro essere, l'essere in quanto cose della natura. L'essere autentico del tavolo è: cosa materiale nello spazio.

Queste descrizioni, considerando il risultato, sono apparentemente genuine, ma solo apparentemente. Si può mostrare che esse sono di tipo costruttivo in più sensi e che sono dominate da *pregiudizi* quasi ineliminabili. Nel mostrare ciò diventa anche patente che non significa proprio nulla quando, così come oggi diventa sempre più di moda, si ascrive all'essere delle cose pregne di valore e di significato una parità di rango, finché vige una fondamentale mancanza di chiarezza *sul* come esse si incontrino e *sul* punto di vista grazie al quale è possibile dirne qualcosa, come anche *sul* fatto che la significatività non è un carattere cosale ma un carattere dell'essere.

Le teorie sulla effettualità e sulla realtà vanno sottoposte ad una distruzione fenomenologico-critica secondo quattro direttrici. Siano esse qui solamente enumerate e non discusse, tanto più che questa critica si può eseguire solamente partendo da una visione positiva. Bisogna mostrare, 1. perché non viene vista la significatività come tale; 2. perché essa, nella misura in cui ne viene impiegato un aspetto apparente teorizzato, viene ancora ritenuta e dichiarata cosa bisognosa di chiarimento; 3. perché viene «chiarita» con un dissolvimento in un esser-reale più originario; 4. perché questo essere autentico e fondante viene ricercato nell'essere delle cose della natura. (Esserci sempre, legalità, non-casualità; fuga in una solidità del conosciuto, cioè presuntamente dell'essere — ἐπιστήμη).

## 20. Descrizione del mondo quotidiano a partire dal commercio che vi permane

Di ciò che si è detto nella descrizione prima fornita non si trova traccia nel commercio concreto per-manente, e se sì, comunque in altro modo. Da un punto di vista meramente fattuale sia ripreso lo «stesso» esempio e condotta la descrizione in modo da far apparire innanzitutto più una molteplicità di fenomeni connessi che la loro connessione fenomenale. Sarà la successiva analisi a mettere in rilievo quest'ultima.

Nel*la* stanza là c'è *il* tavolo (non «un» tavolo a fianco a molti altri in altre stanze e case), al quale ci si siede *per* scrivere, mangiare, cucire, per giocare. Ce ne si accorge subito, ad esempio visitando qualcuno: è uno scrittoio, un tavolo da pranzo, per cucire; primariamente è esso stesso a farsi avanti così. Il carattere del «per qualcosa» non gli viene ascritto sulla base di una relazione comparativa con qualcosa d'altro che esso non sia.

Lo starci nella stanza significa: giocare questo ruolo nell'uso caratterizzato così e così; questo e quest'altro è nel suo caso «poco pratico», inadatto; questo è vergognoso; ora sta nella stanza meglio di prima, per esempio con una migliore illuminazione; prima non stava affatto bene (per...). Qui e lì mostra dei graffi — i ragazzi si danno da fare con il tavolo; questi graffi non sono delle interruzioni casuali della vernice ma: questo l'hanno fatto i ragazzi, e pure quest'altro. Questo lato non è quello che guarda l'oriente e questo non è quello tanti cm. più corto dell'altro, ma è quello

al quale la moglie si siede la sera quando vuol leggere ancora un po'; intorno a questo tavolo abbiamo condotto quella volta quella discussione; allora vi si prese una decisione con un *amico*, venne scritto quel *lavoro*, venne fatta quella *festa*.

Esso è *il* tavolo, esso c'è così nella temporalità della quotidianità e come tale forse lo si rincontra dopo molti anni quando lo si rinviene per terra, fuori uso e inutilizzabile come altre «cose», come ad es. un giocattolo consumato e quasi irriconoscibile — è la mia giovinezza. In cantina, in un angolo, ci sono un paio di vecchi sci; uno è rotto; cosa sta là non sono cose materiali di diversa lunghezza ma gli sci di allora, quelli di quella corsa matta con questi e quest'altro. Questo libro qui è stato regalato da X; quest'altro è stato rilegato da quel rilegatore; questo *glielo* devo riportare; con quest'altro ho avuto a che fare a lungo; questo qui è stato un acquisto *poco utile*, un bidone; quello lo devo ancora leggere; questa biblioteca non è così buona come quella di A ma molto meglio di quella di B; questa cosa non dà gioia; cosa diranno gli altri di questo lavoro, etc. Questi sono caratteri di incontro. Ora bisogna chiedersi come essi costituiscano l'esserci del mondo.

Delle due descrizioni la prima è stata indicata come descrizione mancata, e questo riguardo al compito fondamentale che ci si è posto: comprendere categorial-ontologicamente l'immediato Innanzitutto dell'essenteci. Questo non significa dunque «falsa» nel senso di mancare di un fondamento fattuale. Può essere che aspetti fondamentali dei suoi risultati siano corroborati in rapporto ad un determinato ambito dell'esserci, come *oggettuali* per una considerazione teoretica specificamente indirizzata.

La prima descrizione, come tutta la ontologia e la logica tradizionali, sta all'interno della sfera d'influenza, per nulla ridotta, *del* destino che per la nostra storia dello spirito e dell'esserci, oppure per il suo indirizzo interpretativo, si è deciso con *Parmenide*: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι[1]; la stessa cosa è il pensare percepiente e l'essere. (Ad ogni modo questa frase va tenuta libera da altre interpretazioni, acritiche secondo i loro fondamenti ermeneutici, così come quando essa viene presa come prima convinzione idealistica: ogni essente è ciò che è in quanto costituito nel pensiero, nella coscienza; oggetto nel soggetto). Il percepito nel

[1] Frammento 5 (nuova numerazione: frammento 3). In: Diels, Vorsokratiker, Berlin 1912, vol. I, p. 152, cf. tr. it. *I Presocratici*, I, Bari, p. 271.

pensare percepiente non è niente altro che l'autentico essenteci; il che significa che l'essere autentico trova il suo accesso che lo coglie adeguatamente nel pensare percepiente, nel «pensare», comprendere teoretico, scienza, e, in senso greco, esso è ciò che «ci è sempre» come tale (tra parentesi: intenzionalità; nessun caso che Husserl ancora oggi caratterizzi l'intenzionale come il «noetico»).

Tutta l'ontologia successiva è stata predeterminata da questo punto e qui ha il suo filo conduttore. Il conseguimento di una situazione originaria presuppone una critica di questa evoluzione della storia dello spirito.

# La significatività in quanto carattere di incontro del mondo

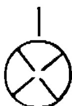
## 21. Analisi della significatività (prima stesura: non è stata riportata nel corso)

Finora sono stati volutamente indicati solo i modi di incontro di «cose» in un ambito limitato, anche se per lo più immediato, dell'incontro stesso. Si indichi come *significatività* il *Come-che-cosa* e il Come dell'incontrare; e questa sia a sua volta interpretata come categoria ontologica. Significativo sta per: essere, esserci nel Come di un determinato significare/indicare; cosa significhi ciò, dove sia la sua determinatezza e come in tutto ciò si annunci un *esserci*, va rilevato in concreto.

La *determinatezza* del significare, la prima cosa che deve essere esplicata, risiede nel carattere di *apertura* di ciò che è di volta in volta significativo. (Apertura — non semplicemente *determinazione* della conoscenza; questa è un particolare aspetto prospettico e *in questo modo* anche uno *medio*. In esso si muove l'interpretatività). Questa *apertura* si mostra in due caratteri: 1. nel carattere della semplice presenza, 2. nello *ad-parere* del con-mondo (cioè nel portare alla luce, nel mantenervi il con-mondo).

1. Ciò che si incontra «mondanamente» nel modo descritto si mostra esso stesso come utile per-, usato per-, non più adatto a-, non più utilizzato per-; il suo esser-ci è esser-ci-*per.* «Per» significa: utilizzabile per un *esser-occupato-con*, per un permanere presso ciò da cui emerge quell'occuparsi con esso, quel posizionarsi nei suoi confronti. In tale esser-ci-alla-portata in quanto tale c'è, conosciuto e manifesto, lo *a-che*; e questo a-che nella specie di essere di un determinato esser-*così* quotidiano — per mangiare per esempio (da solo o con qualche altro, in alcuni momenti della giornata). *Semplicemente presenti* sono dunque già *queste determinate quotidianità e temporalità.* Già esserci-stato così, oppure così diventandoci qui. Passato e futuro: orizzonti determinati, anzi che determinano il presente; spingendo dal passato e dal futuro nel Ci.

(Temporalità: da allora, per, presso, in vista di ci [è].



Cammini del prendersi cura. L'essenteci non sta all'interno della determinatezza di ciò che è definitorio ma nella quotidianità e nella sua storicità, ad es. i libri provenienti ogni volta dalla «intensità» del prendersi-cura: non ancora, *infine*, *già*, *ma solo così*; «*non più*» *utile*, «*sta da qualche parte*», «tra i piedi», roba vecchia — il «Ci». L'andare a- e il commercio che fanno incontrare, l'essere aperto: per l'apertura e la predisponibilità alla cura a partire da e per la *quotidianità*).

2. Il Ci semplicemente presente in questo modo porta alla luce nel suo esser*ci* «gli altri», un determinato ambito, che si determina a partire dalla quotidianità, di con-viventi; oppure determinati altri; chi ha regalato il libro; il falegname che ha fatto il tavolo; quello che ha una migliore biblioteca per quanto riguarda...

Ciò che nell'espressione: «Sono stati i ragazzi» si mostra con *carattere passato* è privo di enfasi ed è diversamente chiaro, fluttuante, ci è in ogni cosa che si incontra mondanamente in questo modo: per lo più — e proprio ciò in modo ovvio e liscio — «*si stesso*», la propria temporalità nella sua quotidianità. Ciò che si fa, ciò presso cui si permane, questo mondo «è» il si-stesso. Ciò che si è, lo si è nel mondo con gli altri, si determina a partire dal come si appare con gli altri, a differenza di *loro*. La quotidianità dell'esserci ci ha questo stesso, e lo cerca origliando ciò che gli altri ne dicono, come si delinea l'affaccendarsi degli altri, *come gli altri appaiono*.

Anche là, dove c'è l'apertura di ciò che incontra: dove lo a che, per chi, da chi non lo si incontra nella *familiarità* del quotidiano (le possibilità di familiarità sono nei fatti storiche), dove un *qualcosa di estraneo* penetra nel mondo immediato e al quale ci si urta, proprio lì si annuncia, nel cercare per-manente e nelle sue prospettive, il carattere dell'apertura; la domanda: cos'è? si esplica in un: per che cosa viene utilizzato? Cosa ne si può fare? Per chi è? A che pro? Chi lo ha fatto?

Ciò che in quel che incontra costituisce la sua apertura è così poco una molteplicità di rapporti nei quali venga collocato successivamente e secondariamente l'essenteci che viene incontro, che piuttosto ciò che viene incontro *ci* è, si mantiene nel suo esserci proprio grazie all'*apertura* e attraverso essa (i «rapporti» ne sono la ambientalità). L'essenteci che è nella quotidianità non *è* l'autenticamente essente già *prima* e a *fianco* il suo «a qualcosa» e «per qualcuno» ma l'esser*ci* risiede proprio nello «a» e «per»;

e dove manca l'apertura, è *essa* a mancare, cioè anche allora l'essente in questione c'è in *essa*: esso *ci* è e «è in cammino» per l'esser-occupato (il commerciare con).

E *ci* è qualcosa nel modo di un oggetto, dato e constatato, di una possibile riflessione solamente in quanto essenteci nella quotidianità, solo che esso ha perduto il suo autentico carattere del Ci e si mantiene nella indifferenza di un puramente constatabile. Ma la constatabilità non è il suo essere ma il suo possibile esser-oggetto, laddove l'apertura del significativo lo mostra nel Come del suo *esserci*. (Genesi del teoretico; prima ancora: «curiosità»).

*A partire* e *con* la apertura che è in esso e che lo incontra esso significa/indica esso stesso all'interno di un «Ci» di un permanere e di una situazione della quotidianità. Il significativo/indicativo non significa niente altro oltre sé stesso ed è significativo nel senso che *si mantiene*, corrispondentemente all'esser-di-volta-in-volta, attraverso quest'ultimo in tale esserci e tale semplice presenza.

La pervicacia di gnoseologie stabilite, che non sono solamente costruttivistiche in generale ma anche e proprio nella scelta pretematica di ciò su cui erigono la costruzione — cioè del precepire e del conoscere teoretici —, fa apparire innanzitutto i fenomeni a cui si è fatto riferimento come estremamente alieni. La pervicacia delle teorie come anche ciò che appare estraneo nella analisi eseguita diventano però comprensibili proprio nelle loro motivazioni a partire dalla costituzione *del* vedere nel quale si incontra la significatività. La significatività è comprensibile solamente a partire dalla apertura che vi alberga, a partire dalla quale *ciò che incontra* si significa/indica e in questo modo si spinge nel Ci. (L'andare verso e il commerciare che fanno incontrare, l'essere aperti per l'apertura nella pre-disponibilità all'aver cura a partire e per la quotidianità).

## 22. Analisi della significatività (seconda stesura)[1]

Nella descrizione precedente sono stati indicati volutamente modi di incontro e di esserci di «semplici cose». Bisogna mantenere proprio questo angolo visuale di tipo fenomenale, non nel senso di una limitazione ad una sezione determinata ma con una

[1] Riportate nel corso. Intestazione di Heidegger.

intenzione metodologica di portata radicale. Bisogna mostrare proprio come stanno ontologicamente le cose con l'esserci mondano di semplici cose (tavolo, libri).

Il termine «mondano», come derivazione da «mondo», non va inteso come l'opposto di «spirituale» ma dice formalmente: esserci come il «mondo». Il carattere di esserci di quest'ultimo è stato fissato terminologicamente come *significatività*. Significativo ci dice: essere, esserci nel modo di un significare che si incontra in modo determinato. L'espressione non significa un essenteci che, oltre a ciò, significa pure qualcosa, ma il significare che si incontra in modo determinato, il mantenersi nel significare costituiscono l'essere. Deve dunque diventare chiaro che e in che modo la significatività costituisca l'*esserci* mondano.

L'analisi è duplice e riguarda:

1. Il significare e le sue connessioni fenomenali (§§ 23-25).
2. L'incontrare specificamente caratterizzato (il carattere di incontro del mondo) (§ 26).

Il significare diventa visibile in tre fenomeni:

1. la apertura (§ 23),
2. la familiarità (§ 24),
3. l'incalcolabile e il comparativo (§ 25).

## 23. L'apertura

Il fenomeno dell'apertura si articola secondo due caratteri tra loro unitari:

a) la semplice presenza; b) l'apparire con-mondano.

### a. La semplice presenza

Ciò che si incontra c'è nell'«essere utile per», «usato per», «importante per». Esso è essente*ci* sulla base del suo esserci-a e esserci-per. Ciò che si incontra è ultimamente alla portata a partire da un determinato a-che e per-che. Questo esser utilmente alla portata e questo esser-disponibile costituiscono la sua *semplice presenza*. Queste determinazioni dell'a-che e del per-che non sono tali da venir affibiate ed attribuite all'essente-ci corrispondente, che esisterebbe innanzitutto senza di esse, ma al contrario: sono proprio esse a spingere primariamente e primitivamente ciò che si incontra nel suo esser-ci autentico, che si incontra, e a mantenervelo intrecciato.

Per una corretta visione della struttura fenomenale della *semplice presenza* è importante che si *vedano* l'a-cui e il per-cui come Ci originario e prossimo e che non si *chiariscano* come un trovarsi di secondo ordine nel senso di una considerazione appiccicata esteriormente. Lo a-cui e il per-cui (il mangiare quotidiano, lo scrivere ed il lavorare ordinario, il cucire e il giocare di tanto in tanto) non sono modi arbitrari, appesi in aria, dell'essere-occupato e del permanere, ma, nel loro essere di volta in volta, sono determinati a partire da una quotidianità storica, così come si determinano nuovamente *a partire da* essa e *per* essa secondo la misura della loro temporalità. (Importante per il verso-cosa del mirare: il provvedere e il suo «a»). *Come il loro pre-incontrare privo di risalto sia motivato nella semplice presenza e come essa contribuisca proprio all'autentico carattere del Ci di ciò che si incontra, lo mostra l'analisi del carattere di incontro del mondo.* La semplice presenza fissa il precipuo carattere del Ci: l'essere nel suo proprio a-che e per-che, costitutivi anch'essi dell'incontrarsi.

### b. L'apparire con-mondano

Ciò che si incontra, nel cosa è e nel come è, è come «*quel* tavolo là» intorno al quale *noi* (un 'si' determinato) mangiamo quotidianamente, intorno al quale *allora ci* si intrattenne in quella discussione, si giocò *insieme* a quegli uomini determinati, i quali cioè ci *sono* ancora nell'esser-ci di quel tavolo là; questo libro qui che è stato regalato da X, mal rilegato dal legatore B. Si fa una cosa come un che che si deve presentare agli altri in questo modo, che vi deve avere successo e vincerli.

In ciò che si incontra in questo modo nella quotidianità ci sono gli altri, ogni volta determinati altri, determinati dalla temporalità. I con-viventi, quelli che sono insieme nella quotidianità non appaiono innanzitutto e per lo più in uno isolato risalto ma proprio in ciò che si fa, in ciò con cui si è occupati. Esser-ci in un simile apparire non significa per niente essere oggetto di un sapere che vi si indirizzi; piuttosto è nella semplice presenza (nel per-cui e nell'a-cui) che è l'apparire con-mondano degli altri, cosicché esso, allo stesso modo, ne spinge gli essenti-ci nel suo Ci.

L'apparire degli altri effettivamente viventi nel ciò che si incontra viene più precisamente determinato attraverso il «*con-mondano*», ossia gli altri, in quanto viventi effettivi, si incontrano

«mondanamente»: come quelli con i quali «si ha da fare», con i quali si lavora, per i quali si nutrono progetti; (per questo e in ragione di questo molti altri sono gli «indifferenti»); «con», nella misura in cui ci sono questi altri con i quali il «si-stesso» ha da fare.

Essi si incontrano con-mondanamente in modo che gli altri portano con essi stessi il «*si stesso*». Nell'apparire con-mondano di ciò che si incontra si è anche ciò che si fa, il «si stesso», il proprio posto, immagine, prestazione, successo e insuccesso tra gli altri. Nel Ci che si incontra del tavolo e di simili «cose» si è in un modo che non risalta anche ciò che si incontra. E questo non - ancora meno degli altri - nel senso di un essere compreso teoreticamente o anche in altro modo esplicito. Soprattutto ci si è da sé stessi in questo modo, senza nessuna autoanalisi egoticamente riflessa, senza riflessione; al contrario, ci si incontra con sé stessi in questo esser occupati nel commercio con il mondo.

## 24. La familiarità

La totalità fenomenale della apertura, a partire dalla quale ciò che si incontra effettivamente si significa/indica nel suo Ci, è essa stessa una specifica connessione di rimandi. Il come di *tale*[1] significare rimandante si incontra nel tratto di una *familiarità* che è di volta in volta. La semplice presenza come anche l'apparire di ciò che si incontra sono conosciuti (ἕξις, ἀλήθεια), e questo non nel senso di una conoscenza di e sulla cosa ma come ciò in-cui, corrispondentemente a ciò che si incontra, *si* «conosce», il si stesso. La quotidianità domina i riferimenti determinati della connessione di rimandi. Di volta in volta ognuno se ne intende, conosce altri, così come questi altri lui. Questo esser-conosciuti con-mondano è di tipo medio, cresciuto nella quotidianità e sviluppato secondo le sue esigenze. Questa familiarità non è qualcosa come un carattere dell'apprendimento ma modo di incontro dello stesso essenteci, in-essere.

## 25. L'incalcolabile ed il comparativo

Solo sulla base di questa familiarità si può presentare nell'Innanzitutto del Ci mondano qualcosa come «*un che di estraneo*»;

[1] «Come? più nettamente!!» (annotazione di Heidegger)

esso è il non familiare, «sta tra i piedi», «appare sotto sopra», è imbarazzante, «disturba», «scomodo», inibente. Come tale ha nel suo carattere di Ci una particolare invadenza, un «Ci» accresciuto. Questa possibilità di acutizzazione del carattere di Ci di qualcosa che viene così inaspettatamente o che ci è già senza esservi stata messa, risiede proprio nella ovvietà *priva di risalto* della familiarità del Ci quotidiano.

Ciò[1] che è estraneo è solamente la familiarità priva di risalto ora risvegliata che si incontra nel carattere della estraneità. Tale mancanza di familiarità non è qualcosa di occasionale ma fa parte della temporalità dell'incontrare il mondo in quanto tale. La familiarità è disturbata, e la familiarità disturbabile dà al casuale «altrimenti da come si riteneva» il senso oppositivo del suo Ci.

Per mezzo della disturbabilità della familiarità priva di enfasi, ciò che si incontra ci è nella sua *incalcolabilità*. Il Ci che si incontra ha lo specifico irrigidimento di ciò che è invadente, casuale. Il per-lo-più-sempre-in-qualche-altro-modo domina l'incontrare del mondo; esso è comparativo: altrimenti da come si riteneva, dai progetti, etc.

## 26. Il carattere di incontro del mondo

Si può vedere al meglio quest'ultimo carattere, come anche gli altri solamente quando si è determinato il carattere di incontro dello stesso essenteci.

L'essenteci si incontra nel come dell'esser-preso-in-cura, cioè nel Ci, che è posto in un *prendersi cura*. In senso enfatico esser-preso-in-cura significa esser-spicciato: quando la cura ha finito con esso, quando esso è a disposizione; e proprio allora di esso si è finalmente ed autenticamente avuta cura.

In quanto assunto nella cura nel senso più ampio, l'esserci che si incontra ha la sua propria *temporalità*. Ciò che è assunto nella cura c'è in quanto non ancora, come infine per-, come già, come quasi, come fin'ora, come prima cosa, come infine. Questi siano indicati come momenti *kairologici* dell'esserci. Tutti i mo-

[1] Ciò che segue è di nuovo una annotazione di uno dei presenti, poiché alla fine del manoscritto di Heidegger mancano uno o due fogli. Cfr. la *Postfazione* della curatrice.

menti fondamentali del tempo diventano comprensibili solo a partire da questa temporalità.

Per la comprensione della connessione fenomenale della significatività bisogna vedere che la apertura sta in ciò che è di volta in volta *cura*. La molteplicità di rimandi non è niente altro che ciò in cui il prendersi cura soggiorna. Sin dall'inizio il per-cui e il a-cui e gli altri con-mondani ad essi sono ciò in cui ne va nella cura. La connessione di rimandi stessa è ciò che è assunto nella cura.

Questo andare avanti e dietro nella connessione di rimandi caratterizza *la cura come commercio*. La connessione di rimandi è l'autenticamente ambientale. La significatività va ontologicamente determinata come l'essenteci Con-cui di un commercio con esso che se ne prende cura. Da questa *ambientalità* (*Um*) è sorretto il mondo ambiente spaziale-effettivo nel suo esser-ci-così.

La *spazialità* che si afferma effettivamente nel prendersi cura ha le sue distanze come ciò che c'è: troppo lontano, vicino, per mezzo di questa strada, attraverso la cucina, un salto, dietro il duomo, e simili. In questa spazialità risiede di volta in volta una familiarità con i suoi rimandi, i quali sono sempre quelli del prendersi cura.

La «ambientalità» (*das «Um»*) non si determina in nessun modo ontologico-primariamente da un esser-collocati-uno-a-fianco-e-intorno-all'altro e da connessioni geometriche, ma è l'ambientalità del commercio mondano che si prende cura. C'è la possibilità di interpretare il significato ontologico dell'essere-in- e *all'interno-di-* -un-mondo. Essere-nel-mondo non significa: comparire tra le altre cose, ma significa: prendendosi cura della ambientalità del mondo che si incontra, permanere presso di essa. Il modo autentico dell'essere stesso in un mondo è l'*aver cura*, inteso come fabbricare, effettuare, prendere-possesso, evitare, proteggere-dal-deperimento, etc. L'ambientalità è la medietà, pubblicità della vita. La vita si interpella mondanamente nella cura.

Riconsiderando quanto detto sull'apparire con-mondano ne emerge: nel Ci assunto nella cura è il con-mondo, e con questo il *si stesso*, ad essere *ciò di cui ci si è preso cura*. Il suo carattere fondamentale è determinato in questo modo: insieme a ciò di cui è alla ricerca si pone esso stesso nella cura. L'aver cura si prende sempre in qualche modo cura di sé stesso. (Questa non è una azione riflessiva dell'aver cura su sé stesso, nemmeno a parlarne). Si prende cura di sé stesso in quanto si incontra mondanamente nel

Ci che incontra. L'aver cura come tale è proprio ciò che il mondo vi ha originariamente e che la temporalità pone in modo che per esso e in esso si incontri il mondo. Questo fenomeno fondamentale non deve essere annacquato in nessun modo.

L'essere nel Come di un tale aver cura è l'*apprensione*. Essa contraddistingue la vita come un esser collocato, che commercia e si prende cura, in un mondo. L'aver cura è essere-in-un-mondo e non deve essere interpretato come un atto che abbia luogo nella coscienza.

La portata del procedimento metodologico consistente nel limitarsi all'analisi di semplici cose diventa ora visibile per il fatto che, nel commercio immediato e quotidiano, c'è sempre anche il mondo ambiente in quanto con-mondo e mondo-del-sé. Questi termini non delimitano delle regioni-ma sono modi determinati dell'incontrare il mondo; ognuno mostra-lo specifico carattere dell'ambientalità (*Um-Charakter*). Questa ambientalità (*Umhafte*) non è niente altro che la medietà, la pubblicità. (Qui tutto stringatamente, mirando alle analisi dell'Oggi).

La vita c'è nella quotidianità come mondo che si incontra, come mondo di cui ci si prende cura e che viene colto dall'aver cura. La vita si prende cura di sé stessa, e, poiché la cura ha ogni volta il suo linguaggio, in questo si interpella mondanamente.

Nel carattere di essere della cura è insito che essa si esaurisca nella sua temporalità, nella sua esecuzione. Nella abitudine e nella pubblicità della quotidianità la cura sparisce; questo non significa però che essa smetta, ma che non si mostra più, che è nascosta. Il prendersi cura e il commercio hanno come aspetto più immediato la *mancanza di cura*. Il mondo che si incontra ci appare semplicemente nel modo più banale.

In questo Ci livellato della mancanza di cura che si prende cura, nel quale il mondo si incontra come una ovvietà, dorme la cura. In questo modo esiste nel mondo la possibilità di una tribolazione che irrompa all'improvviso. Il mondo si può incontarre come tribolazione solamente in quanto significativo.

(Devo interrompermi qui). A partire da questo carattere fissato dell'esserci del mondo deve essere reso comprensibile fino a che punto la *curiosità* (cura-curiositas!) sia un *Come dell'aver cura*. Come essa, nella sua apposita azione, non sconfigge l'ovvietà dell'esserci ma la accentua. Lo può fare per il fatto che la cura si nasconde costantemente alla curiosità. I quattro caratteri dell'au-

tointerpretazione[1] sono mascheramenti della curiosità, per mezzo dei quali essa si nasconde dalla sua proprio cura. Il «noi tutti» di Spranger è solamente la maschera della insicurezza: nessuno lo ha visto, nessuno ci crede, ognuno è troppo codardo per ammetterlo.

Il fenomeno della *curiosità* deve essere visto come *fenomeno fondamentale dell'esserci*. Non può essere composto da elementi teoretici, pratici, emozionali. A partire da esso soltanto deve essere reso comprensibile come nell'esserci dell'aver cura stesso, colto nella sua originarietà prima di ogni sezionamento, sia fondata la cura del puro vedere e del puro domandare nell'essere dell'esistenza umana.

# Allegati e aggiunte
# (I titoli dei seguenti fogli sono sempre di Heidegger)

## I. 1.I.24 Ricerche per una ermeneutica della effettività

Far scivolare inavvertitamente un severo piano di ricerca in ricerche concrete; cioè a partire da un comportamento originario, guadagnato or ora. Termine: situazione ermeneutica (essa stessa ricerca!) — problematicità.

Sulle concrete ricerche, ogni volta al loro posto: storiche; Aristotele, Agostino, Parmenide. (L'ermeneutica è distruzione!). Solo così il dimostrare la originarietà di questa ricerca ermeneutico-distruttiva.

*Temi:*

A) Effettività — ontologia — essere — essere-di-volta-in-volta — esserci; rinviati all'ermeneutica. Cominciare ognuna delle ricerche dall'Innanzitutto e in modo distruttivamente concreto ogni volta per ricerche determinate l'elemento storico decisivo.

Attraverso il concreto esser-di-volta-in-volta della ricerca bisogna costringere ad andare indietro e ad appropriarsi esplicitamente; mettere in guardia da un sistema e da una filosofia conchiusa che si fa propria e che si professa. Essere più positivo: ricerca della effettività nella necessità storica.

E. Ermeneutica della effettività: ora riprendere la radicale effettività ritornando ad A.

## II. 1.I.24 Temi

L'Oggi. Cfr. ontologia, oppure filosofia: platonismo, curiosità.
Entro-cui come possibilità.
Husserl. Dilthey.
(ciò che è oggettivamente decisivo, non «nomi»).
Cosa significa questa interpretazione rispetto alle possibilità?
Husserl: radicalità! Quale? Cose, Come.
Descartes, cura della conoscenza conosciuta.

Greci. (Verità (falsità) — disoccultatezza).
L'Oggi nella coscienza storica:
Dilthey, fondazione, cfr. Husserl, Descartes, greci.
inoltre: pre-disponibilità tradizionalmente, psicologia, idea dell'uomo, antropologia.
Aristotele — Nuovo Testamento — Agostino — Lutero.
Da entrambi pre-disponibilità e pre-cognizione. Distruzione della filosofia con idea di ricerca, ermeneutica della effettività.
L'Oggi e la «generazione». Contro una storia mondiale fantastica. Invece piedi per terra, anche se è quella della problematicità concreta e radicale.

III. 1.I.24 Dalla visione d'insieme[1]

«Fenomenologia» — λόγος — ψεῦδος — ἀληθές.
Aver cura — «problemi» — questioni, campo tematico la coscienza. Disoccultatezza — agguantare l'esserci etc.
*Non* prendere primariamente l'orientamento da una disciplina — «fenomenologia» —, ma dall'essere, e cioè dall'esserci, questo esser-di-volta-in-volta concreto; oggi (cfr. pgg. 23 ontologia). Partire dall'oggi ancora più concretamente; una propria ricerca sulla base della radicalità dell'oggetto e della costruzione.
Coscienza storica, — filosofia — religione e teologia.
1) Qui allo stesso tempo fatto sul serio con la fenomenologia in quanto possibilità;
2) distrutto allo stesso tempo Dilthey; autentica «realtà della vita»; in questo modo a partire da 1) nel contempo e in modo radicale lo storico. Ontologia greca; idea dell'uomo; teologia cristiana, Agostino — distruzione! Indietro verso l'ontologia greca, dall'idea dell'uomo — λόγος — scienza — validità — Descartes — cura della curiosità e della validità e sicurezza. Pubblicità.
*Oppure* proprio la fenomenologia un Come dell'Oggi e cioè possibilità concreta, andare radicalmente alla fine e *indietro*; solo condurre le cose in modo ugualmente oggettivo.

4.I.24
Partendo dalla fenomenologia come disciplina (innanzitutto)

[1] Successiva aggiunta di Heidegger: «L'introduzione di Marburgo del semestre invernale 23/24 malriuscita, utilizzabile solo con un rigoroso sgrossamento».

riflettere proprio uscendo da essa e venire da essa in quanto possibilità a una «cosa» fondamentale che comporta l'intero tipo di ricerca e tutta la sua possibilità.

Se dovesse risultare come decisiva possibilità il verso-cui della direzione, allora ne dovrebbe risultare in senso concreto il fondamentale significato della scoperta fenomenologica di Husserl.

## IV. Ermeneutica e dialettica[2]

Dialettica — distruzione storica — comprendere.
Pre-disponibilità — pre-cognizione. Compito della pre-disponibilità e esteriore della pre-cognizione: *idea dell'ordine*; *curiosità*. «Verità», disoccultatezza, costituzione della disoccultatezza e dialettica. La dialettica in quanto oggetto della curiosità non conduce a e non richiede un comprendere ed un avere *diretti*. Possibilità più radicale, nuova concettualità: ermeneutica.

## V. Essere uomo

Sui presupposti, condizioni, motivazioni (pre-disponibilità, precognizione) dell'*interrogare*, dell'affrontare la *vita effettiva*.

«Essere un uomo significa: appartenere come esemplare a una specie fornita di ragione, cosicché la specie, il genere è più elevato dell'individuo oppure che ci sono solamente esemplari e non individui». Ki, Angriff 461[3].

Inadeguato sforzo della «*filosofia della vita*» per quanto riguarda la sua tendenza all'articolazione. Invece la polemica *contro* la filosofia della vita sbaglia tutto, non vede affatto originariamente l'oggetto 'vita', non vede nessun problema della pre-disponibilità. Per questo la polemica contro l'assenza di concettualità è puramente negativa, ossia «positivamente» sotto sopra e pervicace su un niente.

«Soggiornare presso», un modo dell'esecuzione e della temporalizzazione. La filosofia e particolarmente la ricerca filosofica

[2] Intestazione di Heidegger: cfr. il corso del semestre estivo del '23, a p. 9 (*Dialettica*).

[3] S. Kierkegaard, *Kierkegaard Angriff auf die Christenheit*, a cura di A. Dorner e Chr. Schrempf, 1896., vol. I, p. 461.

solo un determinato soggiornare presso —, la più radicale problematicità; questa in senso interpretativo, effettivamente e concretamente di volta in volta nel contesto di vita.

Costituzione dei concreti soggiorni della vita; logica produttiva delle scienze.

Il soggiornare greco e la sua dottrina dell'essere. Il Come della costituzione del soggiornare. — Il Come della interpretazione del soggiornare (a partire da quale essere). Come la dottrina dell'essere determina il soggiornare e questo una logica.

Dunque, per il compito di una interpretazione distruttiva, ricercare innanzitutto una ontologia, — e viceversa, oppure una molteplicità di possibilità. Questo significa però che originaria *è* la effettività e in essa, già cooriginariamente, una molteplicità di mobilità e interpretazioni e essere oggettuale. Ottenere proprio l'unità di questo originario e comprendere il suo carattere storiograficamente storico.

## VI. Ontologia; natura hominis

«Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui *qui s'arrête* fait remarquer l'emportemente des autres, comme un point fixe»[4].

È una cosa distorta — proprio per poter vedere la mobilità della vita, per condurla oggettualmente alla pre-disponibilità della esplicazione categoriale — il voler partecipare alla mobilità in quanto tale. La *mobilità* si vede in realtà solamente a partire dal «*soggiornare*» di volta in volta genuino. Il soggiornare esistentivo, nel soggiornare; fissar cosa come stato di quiete? Ma proprio perciò il massimo compito è ottenere il genuino soggiornare e non quello arbitrario; il soggiornare *davanti al possibile* salto della decisione preoccupata; non si parla di questa ma è sempre là. Nel soggiornare è visibile il movimento e in questo modo, a partire da esso, in quanto genuino soggiornare, la possibilità del contromovimento.

Soggiornare presso la stessa vita, il suo senso dell'oggetto e dell'essere: effettività. Astenersi da una rovinosa mobilità, cioè pren-

[4] B. PASCAL, *Pensées et Opuscules*, a cura di L. Brunschricg, Parigi o. J. Sezione VI, nr. 382, p. 503.

dere sul serio la difficoltà, metter in atto, mantenere il *desto* appesantimento che ne è connesso.

## VII. Il cominciamento[5] (sul § 3, pp. 27-28)

Il cominciamento, ciò «come cui» la effettività viene agguantata sin dall'inizio, ossia il decisivo carattere di essere con cui si inizia, non può venir inventato ma scaturisce da una esperienza fondamentale e cioè qui da quella filosofica, ossia dalla verità di una autointerpretazione originaria della filosofia. Nella ermeneutica si mostra proprio il cominciamento; meglio, l'esserci diventa in sé stesso desto per esso, cioè per esso stesso.

Qui non c'è nessuna discussione e dissenso ma solamente uno scansare, una fuga e un interpretare secondo il vantaggio. Una occupazione accademica priva di rilievo, nella quale ci si accaparra contro la scienza il privilegio di non conoscere mai a fondo qualche cosa. E questo viene chiamato: scoprire leggi dell'essere! L'orribile miseria della seduzione sistematica del prossimo. Spacciare come non pericolosi i presupposti per mezzo del ragionare formalistico e per poterli poi fornire al pubblico.

## VIII. Esecuzione

1. Mostrare l'esaurimento; (dipende dal creare?)
2. Mostrarne l'accrescimento nella neocultura esaurita e coatta.

## IX. Fenomenologia

Che si prenda in questo modo la *fenomenologia* dipende in parte da essa stessa. Si scambiano tentativi e primi risultati con l'autentica tendenza che non è evidente e che non si può semplicemente imparare.

Gottinga 1913: un intero semestre gli allievi di Husserl hanno litigato su come si presenta una buca delle lettere. In questo tipo di trattazione ci si sofferma poi anche su esperienze religiose. Se questa è filosofia allora sono anche per la dialettica.

[5] Il manoscritto da Heidegger cancellato.

## X. Homo iustus

*homo iustus* — rectus — bona voluntas — charitas dei; dunque: homo primus in gratia conditus est; cioè in beata vita constitutus. cfr. De lib. arb. cap. 11 in fine[6].

Deduzione formale: faciamus hominem; pre-disponibilità sull'*uomo*! Redenzione — tanto più presa originariamente ed assolutamente, tanto più peso deve avere il peccato. Ed essa ce lo ha solamente quando il caso è assoluto, ossia: un primo da-cui, ἀρχή, absolute gratia dei. Il τέλος: puro stato di colpa.

Questo rapportarsi a- e distogliersi da- è fondato nella predisponibilità: *uomo*, creatura di Dio, a sua immagine e somiglianza.

Cfr. soprattutto Paolo: gloria del Χριστός come il Redentore; cacciata dell'umanità nella miseria e nella morte! La *morte* di Cristo — il problema! In generale esperienza della morte; morte — vita — esserci (Kierkegaard).

## XI. Su Paolo

Carne — *spirito* (cfr. «Religione nella storia e nel presente»)[7]: essere in essi, un *Come* come Cosa; obiettivamente — in modo celeste; il *Cosa* come Come di una storia che va alla fine. Esplicazione della effettività: dell'irredento e dell'essere redento: υἱοί [.] θεοῦ Rm 8, 14. Morte — vita; peccato — giustizia; schiavitù — figliolanza (esperienze fondamentali! Il motore decisivo?); Cristo la svolta. «Storia della salvezza» poco acuto!

## XII. Significare (sul § 22)

Interpretare come significato e significante: prendersi cura. Qualcosa significa qualcosa: lo pone in rilievo in determinate connessioni di rimandi, si determina a partire dall'essente, ci è. Contributività. Il prendersi cura fa incontrare come essenti l'interpretante ed il signficato, nell'esserci. Lo in-essere che si prende cura trova

[6] Agostino, *De libero arbitrio*, Migne XXXII, Paris 1845, Liber I, cap. 11, pp. 1233 ss.

[7] Vol. II, Tübingen 1958³, pp. 974-977.

il mondo in questo modo, cresce all'interno di questo mondo: tavolo, brocca, aratro, sega, casa, giardino, campo, villaggio, sentiero.

Utilizzabilità; qualcosa usata per qualcosa; in possesso: prodotto da-, il da-cui stesso; legno, da approntare. Grano, farina, pane. Nesso di rimandi. Familiarità; levigare e ciò che è estraneo!

L'ambientalità, posto, luogo, da —a; natura, passeggiata, tempo.

Pericolo del saltare, cosa, da là indietro (appiccicare). Soprattutto non il carattere del Ci, essere. La «ovvietà del Ci», il dissolversi.

# Postfazione della curatrice tedesca

Il testo qui pubblicato per la prima volta è il corso «Ontologia», tenuto da Heidegger in tredici lezioni di un'ora nell'estate del 1923. Esso fu il suo ultimo corso a Friburgo; per l'inverno egli era stato chiamato ad personam come professore ordinario alla cattedra straordina di filosofia all'Università di Marburgo.

Il titolo «Ontologia», con cui anche Heidegger stesso cita il corso, è vago e casuale. Per l'elenco dei corsi egli aveva annunciato il corso programmato come «Logica», certo nel senso in cui egli impiegava questo termine: come una introduzione «sistematica» a interpretazioni di testi filosofici (cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 212). Dovette mutare il titolo, poiché uno degli ordinari di Friburgo voleva anch'egli annunciare «Logica», e disse: «allora no, 'ontologia'. Nella prima lezione (Introduzione), egli introdusse pertanto il *vero e proprio* titolo: «Ermeneutica dell'effettività».

L'edizione si basa sul testo manoscritto di Heidegger per il corso di lezioni, in grafia tedesca su 19 fogli in quarto in orizzontale, il testo ogni volta sulla metà sinistra, con aggiunte e inserimenti sul lato destro, inoltre una serie di allegati e completamenti. Alcuni fogli singoli, aggiuntivi da Heidegger, e per lo più da lui abbozzati alquanto più tardi, sono editi in appendice.

Come copia per la decifrazione mi è stata messa a disposizione la trascrizione a macchina del dott. Hartmut Tietjen. Essa è stata comparata parola per parola con il manoscritto, e, fatte salve alcune integrazioni e correzioni da me apportate, si è fatta apprezzare come utile oltre che eccellente.

Inoltre ho avuto a disposizione per l'edizione due trascrizioni di appunti del corso stese da ascoltatori:

1. La trascrizione di mio marito, Walter Bröcker, basata su stenogrammi, ogni volta poi nello stesso giorno ritrascritta a mano. La trascrizione è da noi purtroppo andata perduta. La rielaborazione manoscritta ci fu però anni dopo prestata da Herbert Marcuse

e trascritta a macchina. Di questo dattiloscritto il prof. Rodi di Bochum ci ha posto a disposizione una copia; egli l'aveva ricevuta dal suo maestro, il prof. Friedrich Bollnow di Tubinga, per il suo Dilthey-Archiv. Come a questi fosse pervenuta, non è più possibile stabilirlo; l'originale deve però essere nel lascito Marcuse a Francoforte.

Della rielaborazione di pugno di Bröcker il Literatur-Archiv di Marbach ne possiede un'ulteriore copia sotto il titolo «trascrizione W. Bröcker». Questa è una copia di mano di Löwith, fatta per suo uso personale. Löwith nell'estate del 1923 non era a Friburgo; a quell'epoca egli si addottorava a Monaco.

2. Dal Literatur-Archiv di Marbach ho ricevuto una trascrizione di Helene Weiss, anch'essa manoscritta stenografica, con integrazioni alle annotazioni di altri. Purtroppo la signora Weiss ha ascoltato solo 8 delle 12 ore di lezione (alla prima lezione, ancora in Aprile, non c'erano né Bröcker né Weiss), nel luglio 1923 ella non era a Friburgo. La sua trascrizione la ha completata tramite la copia di tre ore di lezione dall'esemplare rielaborato di Bröcker; per l'ultima ora riporta due diverse altre trascrizioni, di «Käte V» (Victorius) e di uno sconosciuto.

Più importanti che per gli ausili solo occasionali alla comprensione, queste stesure di ascoltatori lo sono per un'altra difficoltà di questa edizione: il manoscritto di Heidegger non è completo. Manca 1. l'ampia «aggiunta» indicata al foglio 14 (qui p. 67), e 2. uno o due fogli alla fine del corso di lezioni; il manoscritto si interrompe improvvisamente nel bel mezzo del discorso.

1. L'«aggiunta», su fenomeno e fenomenologia, non è stata inserita successivamente nel manoscritto del corso, infatti questo si riferisce ad essa immediatamente nelle prime righe che seguono. Essa però non è neanche stata scritta contemporaneamente, altrimenti non sarebbe stata saltata nella numerazione delle pagine dei fogli manoscritti. Evidentemente era inserita nel manoscritto come elaborazione già finita ed è stata più tardi di nuovo ripresa, per un'ulteriore utilizzazione. Heidegger ha sul tema più volte tenuto conferenze, anche in un circolo più ristretto; esso è espressamente trattato in «Essere e tempo» §7) e serve soprattutto dove, come qui, egli al tema dedica più di 2 delle 13 ore. di corso, in lezioni avviamento al proprio cammino filosofico (per esempio anche subito dopo nel successivo semestre nel corso su Cartesio).

Le argomentazioni non dovevano perciò assolutamente essere saltate a questo punto del corso. In sostituzione per il manoscritto,

finora non rintracciato, fu perciò inserita qui la trascrizione di Walter Bröcker. Per la prima parte delle argomentazioni ci poté avvalere come complemento della trascrizione di Helene Weiss (senza rinvii; fino a p. 74). Per il resto purtroppo il suo manoscritto ci abbandona, vedi sopra.

2. Sicuramente non intenzionale fu la rimozione degli uno o due fogli ultimi del manoscritto. Essi si sono nel corso degli anni volatilizzati, come facilmente accade quando ad essi non venga attribuito lo stesso valore, che essi avrebbero per noi. Anche qui si è dovuta impiegare in sostituzione la trascrizione di Walter Bröcker, completata in qualcosa ricorrendo alle annotazioni trasmesse da Helene Weiss.

La suddivisione del testo del corso in capitoli e paragrafi è opera della curatrice, anche i titoli. Dove un titolo sta nel manoscritto, questo è riportato in nota.

Nelle note ho anche, occasionalmente, riportato annotazioni a margine nel manoscritto, spesso di genere autocritico, che dall'analisi della scrittura si evidenziano come successivamente apposte. Quanto dopo, non è possibile stabilirlo; probabilmente esse rimontano già, come anche alcuni fogli datati dell'appendice, all'inverno seguente.

Ad alcune occasionali notazioni stenografiche, che stanno nel manoscritto, si è dovuto rinunciare; esse non erano per noi più decifrabili, per la stenografia illegibile.

Per quanto riguarda la questione della ripulitura linguistica del testo (eliminazione dei capoversi con «E», di parole pleonastiche come «appunto», «proprio» e così via), ho proceduto con cautela, tanto più che Heidegger stesso credette di doverlo ritenere necessario per la trasposizione del corso in un libro. Non ho ritenuto affatto pregiudizievole se qualcosa dello inconfondibile stile parlato di Heidegger fosse rimasto nel libro. Certamente nessuna restituzione editoriale può render qualcosa della fascinazione trascinante, che gli ascoltatori, per quanto potettero *cogliere*, vissero, quando questi testi in modo del tutto non pretenzioso furono da Heidegger presentati nel corso, *letti a viva voce!*

Degli ascoltatori di questo corso ne vivono ormai ben pochi; tra questi è mio marito, che non ha voluto assumersi ulteriormente la responsabilità editoriale di questo volume, ma che è stato sempre a disposizione con il suo consiglio e con il suo aiuto. Sono debitrice, per molte importanti indicazioni, alla sua precisa memoria di studioso.

1987 Käte Bröcker-Oltmanns

# Nota del traduttore

Poche osservazioni sul lessico di questo testo e sulla traduzione italiana.

Generalmente ci si è attenuti a quella che resta sempre una eccellente traduzione di *Essere e Tempo*, quella di Chiodi (Milano 1970, 1976).

Già il termine che compare nel titolo di questo volume, e cioè *Faktizität*, mi sembra reso meglio dalla traduzione *effettività*, in quanto si viene a distinguere in questo modo una speciale fatticità dell'Esserci; c'era per altro l'esigenza di riproporre al lettore italiano la vicinanza del plesso concettuale di questo corso alle analisi di *Essere e Tempo*, in italiano accessibili nella traduzione di Chiodi, che sul punto propone appunto *effettività*.

Mi sembra inoltre che la resa del termine *Mitwelt* con *conmondo* (cfr. CHIODI, p. 154) risponda, meglio di traduzioni recentemente proposte (come il termine *mondo collettivo*), al concetto heideggeriano di una compresenza degli altri nell'incontro dell'Esserci con il mondo (a tal proposito le pp. 90 e 93 di questo testo).

Invece ci si è discostati dalla traduzione di Chiodi per quanto riguarda un termine centrale come *Dasein*: Chiodi traduce con *Esserci*, qui si traduce con *esserci*. La differenza ha le sue radici nel testo: in *Essere e Tempo* si tratta di un termine molto più tecnico, mentre qui esso designa «tanto l'essere del mondo quanto quello della vita umana» (qui a p. 82).

Inoltre, contrariamente a Chiodi, si traduce il termine *Seiendes* con *essente* e non con *ente*, e questo sia per marcare maggiormente la rottura di Heidegger con la tradizione scolastica, sia per motivi di uniformità stilistica: in locuzioni tipo *Daseiendes* la migliore traduzione è infatti *essenteci*.

Infine, forse più ostinatamente di Chiodi, si è mantenuta la traduzione *ci è* e non *c'è* per marcare tutte le varie forme di *dasein*.

Gennaro Auletta

# Indice

## Parte Seconda
## Il percorso fenomenologico della ermeneutica della effettività

Finito di stampare nel maggio 1992
per conto della Guida editori, Napoli
nello stabilimento «Arte Tipografica» s.a.s.
S. Biagio dei Librai, 39 - Napoli

ISBN 88-7835-106-7

MICROMEGAS

Collana diretta da Eugenio Mazzarella e Fulvio Tessitore

G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, intr. di G. Calabrò, a cura di E. Mirri, 1989[3].

C. PERELMAN, *Morale, diritto, filosofia*, tr. di P. Negro, 1974.

E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, pres. di F. Tessitore, a cura di G. Cantillo, 1974.

MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, a cura di C. Vasoli, 1975.

E. TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di F. Tessitore, 1977.

P. YORCK VON WARTENBURG, *Coscienza e storia*, pres. di A. Masullo, a cura di F. Donadio, 1980.

ARISTOTELE, *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, 1982.

G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, vol. I, a cura di P. Manganaro, 1983.

P. YORCK VON WARTENBURG - W. DILTHEY, *Carteggio*, pres. di F. Tessitore, a cura di F. Donadio, 1983.

E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. I, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, 1991[2].

J.J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di G. Gentile, 1984.

W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, 1986.

L. RANKE, *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di F. Donadio e F. Tessitore, 1986.

A. BOECKH, *La filologia come scienza storica*, a cura di A. Garzya, 1987.

U. WILAMOWITZ - MOELLENDORF, *Filologia e memoria*, a cura di M. Gigante, 1986.

M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, 1988[3].

E. W. TSCHIRNAUS, *Medicina Mentis*, a cura di L. Pepe e M. Sanna, 1987.

M. HEIDEGGER, *La 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, 1988.

G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, vol. II, a cura di P. Manganaro, 1988.

F. SCHLEGEL, *Sullo studio della poesia greca*, a cura di A. Lavagetto, con un saggio di G. Baioni, 1989.

E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. II, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, 1991[2].

Il testo raccoglie l'ultimo dei primi corsi friburghesi di Heidegger. Il titolo *Ontologia* sostituì all'ultimo momento quello che Heidegger aveva in mente: *Logica*. Il libro è infatti una logica dell'interpretazione filosofica della vita. Prima della teoria, vi è per Heidegger il fatto stesso della vita, l'apparire stesso della vita in quanto esistenza storica. La filosofia perciò non ha il compito di prendersi cura dell'umanità universale o della cultura in generale: essa è, nelle pagine di questo libro, filosofia del proprio tempo, logica e interpretazione della vita «com'è adesso». Alimentate da questa tensione verso una filosofia dell'epoca, verso un pensiero della contemporaneità, che si fa per la prima volta visibile nella riflessione di Heidegger, queste pagine del '23 annunciano i temi fondamentali di *Essere e tempo*.